N° 4 1960 Avril

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

« In quo omnes peccaverunt »

ACTES OU ETAT ?

Les interprétations du fameux verset paulinien « *in quo omnes peccaverunt* » (Rm 5, 12) sont connues. Il n'est question ni de les énumérer ni de les discuter une fois de plus. Au reste l'essentiel du débat se situe encore — d'une manière ou d'une autre — entre deux lignes d'interprétation traditionnelles. Ou bien, avec saint Augustin, il s'agirait ici de la participation de tous au péché commis par Adam [1]. Ou bien, selon plusieurs Pères grecs, *peccaverunt* désignerait les péchés actuels et individuels [2]. Le choix entre les deux positions dépend alors du sens général du v. 12, de l'explication postérieure des vv. 13-14, enfin de la formule d'introduction : « *in quo,* ἐφ' ᾧ» . C'est même autour de ces derniers mots qu'aujourd'hui, comme au temps de saint Augustin et au XVI[e] siècle, se concentre le débat.

On se demandera pourtant ici s'il n'y aurait pas lieu d'interroger au préalable la signification du mot fondamental : *peccare,* en grec ἁμαρτάνειν. Elle pourrait être moins univoque qu'il ne paraît au premier abord. Et le problème semble s'éclairer quand on cherche à la déterminer en fonction de la liturgie du Lévitique et du Livre des Nombres, quand elle parle des péchés rémissibles par voie sacrificielle, soustraits à la peine d'extermination méritée par la révolte à main levée. On trouve alors à ce verbe un sens que confirment aussitôt les versets 13-14, qui prennent à leur tour pleine valeur.

---

1. L. Cerfaux, en traduisant *in quo* : « à cause de celui par qui », se rattache encore à la tradition augustinienne (*Le Christ dans la théologie de saint Paul,* 1951, p. 178).

Cet article est extrait de la seconde partie d'un ouvrage, dont la première vient de paraître : *Péché d'Adam et péché du monde. Bible, Kippur, Eucharistie,* Paris, Aubier, 1960, collection « Théologie ».

2. S. Lyonnet, *Le sens de* ἐφ' ᾧ *en Rm 5, 12 et l'exégèse des Pères grecs,* dans *Biblica,* 36, 1955, p. 436-456; — *Le péché originel et l'exégèse de Rm 5, 12-14,* dans *RSR,* 44, 1956, p. 63-84.

Il est vrai que *omnes peccaverunt* de Rm 5, 12 semble au premier abord un rappel direct de Rm 3, 23, où les mêmes mots ne signifiaient rien d'autre que les péchés personnels [3]. Mais la langue de Paul est vivante, comme sa pensée. Du ch. 3 au ch. 5 la perspective se déplace : les contemporains le font remarquer avec force [4]. Pourquoi donc leurs observations faites en ce sens au sujet de la justification, de la foi, de la glorification, de la colère ne vaudraient-elles pas aussi du péché et de son universalité? Pourquoi ce péché universel, résumé ici dans son principe au moment où le Christ en fait la Rédemption, ne s'éclairerait-il pas aux notions déterminées pour les premiers pardons sacrificiels?

Reste pourtant une grave difficulté lexicographique. En grec classique ἁμαρτάνειν est un verbe actif qui n'exprime pas l'état mais l'acte commis [5]. Godet, Cornély, Freundorfer s'y tiennent [6]. L'affirmation se répète [7]. Elle mériterait pourtant d'être contrôlée. Car si elle est exacte en grec classique, elle comporte des exceptions dans celui de la LXX [8].

*
* *

Dans la majorité des cas pourtant ce terme grec rend dans l'hébreu des verbes d'action, normalement ceux de la racine *ḥ-ṭ'* [9]. Mais dans ce cas déjà de premières nuances distinguent la LXX. On sait en effet que *ḥaṭa'* peut exprimer un péché collectif : révolte de Koré, violation de l'anathème par Akan, enlèvement de Sarah par Abimélek [10]. Le premier exemple est si caractéristique de notre problème qu'au récit des Nombres, beaucoup moururent alors « *à cause de Koré,*

3. Origène le remarquait déjà : *Comment. in espist. ad Rom.*, lib. V, *P.G.*, 14, c. 1011 C.

4. Dom J. Dupont souligne les différences sur les thèmes de la justice, de la fierté, de la colère, de la foi (*Le problème de la structure littéraire de l'Epître aux Romains*, dans *R.B.*, 62, 1955, p. 372-374).

5. Les dictionnaires de Liddel-Scott et de Bailly ne donnent qu'un sens actif au verbe grec. Ainsi en est-il encore du latin *peccare* (E. Ernout, dans *Revue de Phil., de Litt. et d'Hist. anciennes*, 3e série, XXIX, 1955, p. 300).

6. F. Godet, *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, 2e éd., t. I, 1883, p. 483; — R. Cornély, S. J., *Epistola ad Romanos*, 1896, p. 281; — J. Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus*, 1927, p. 238.

7. Ainsi H. Lietzmann, J. Huby, M. Meinertz, S. Lyonnet, A. M. Dubarle, etc.

8. On notera du reste que le verbe grec admet déjà dans la langue classique le sens, bien attesté, « *manquer de, être privé de* ».

9. Cette racine est de beaucoup la plus fréquente. Mais on rencontre aussi : *ma'al*, tromper, frauder, trahir (Nb 5, 12. 27); — *shaḥat*, prévariquer (Dt 32, 5); *rasha'*, faire le mal (Dn 12, 10; — 2 Ch 28, 13); *pasha'*, se révolter (Lm 3, 42); — parfois, *'asah*, avec complément : commettre le péché (Nb 5, 7).

10. Gn 20, 9; — Nb 16; — Jos 7, 19-26.

ἕνεκεν Κορε ». Moïse posa à Dieu la question dont il faut retenir la structure : Vas-tu t'irriter, *quand un seul homme a péché?* »[11]. D'autre part les trois cas signalés ont ensemble ce trait commun : l'infraction n'a été ni commise ni ratifiée par tous; seul est commun l'état de culpabilité avec sa sanction, ce que l'Ecriture appelle ailleurs le *asham*, la *ashmah*[12]. L'enlèvement de Rébecca par Abimélek, parallèle à celui de Sarah, en est ainsi la preuve : le délit contracté par le peuple n'y est pas nommé *ḥaṭa'ah* comme dans le cas similaire, mais précisément *asham*[13]. Et la LXX y voit le cas bénin du péché d'ignorance, ἄγνοια. Ainsi le grec ἁμαρτάνειν peut présenter éventuellement, même quand il traduit l'hébreu *ḥaṭa'* un sens moins actif qu'il n'y paraît.

Mais il y a plus. L'A.T. distingue — on le sait — entre commettre un péché, *ḥaṭa'* et devenir coupable, *asham*[14]. Ce nouveau verbe, qui accompagne plusieurs fois le premier, souligne par son voisinage les deux aspects du péché : il exprime lui-même la culpabilité, la disqualification morale et l'interdit religieux qui résultent du manquement. Signification purement passive. Or elle est rendue dans la LXX par deux verbes qui marquent en grec classique l'action : πλημμελεῖν, littéralement faire une fausse note, commettre un manquement d'inattention, — et sept fois, ἁμαρτάνειν lui-même[15]. Ainsi un témoin est en faute, non pas à l'instant où il prononce un serment inconsidéré défavorable au prochain, mais quand il s'en aperçoit : alors il devient *coupable*, ce que la LXX traduit : ἁμάρτῃ[16]. Un chef qui pèche, en violant un précepte négatif ou interdiction, est aussi qualifié de coupable par le même mot[17]. Aux livres des Chroniques enfin ce même verbe a deux fois le même sens : dans le cas du tribunal suprême institué à Jérusalem par Josaphat pour faire cesser les délits provenant de l'ignorance de la Loi[18], puis dans l'affaire des Judéens

---

11. Nb 16, 22; 17, 14.

12. Le substantif verbal *ashmah* dit le fait d'être jeté dans la culpabilité, de la porter; finalement il l'exprime elle-même exclusivement : Lv 4, 3; 5, 26; Esd 9, 7; 10, 10; 2 Ch 28, 13 (3 fois); 33, 23. — Cfr P. Joüon, *Notes de lexicographie hébraïque*, XV, *racine* asham, dans *Biblica*, 19, 1938, p. 454-459; — R. K. Yerkes, *Le sacrifice dans les religions grecque et romaine et dans le Judaïsme primitif*, p. 214 et 244; — L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori*, p. 164-170.

13. Gn 26, 10 : « tu aurais fait venir sur nous *un péché, asham* » (Crampon); — à comparer avec Gn 20, 9.

14. Lv 4, 3, 13, 22, 27; 5, 23.

15. Ἁμαρτάνειν : Lv 4, 3, 22; 5, 4; 2 Ch 19, 10 (2 fois); 2 Ch 28, 13; Is 24, 6.

16. Lv 5, 4.

17. Ici le verbe ἁμάρτῃ est renforcé par son synonyme dans la LXX : καὶ πλημμελήσῃ (Lv 4, 22).

18. 2 Ch 19, 10, où le mot revient deux fois.

prisonniers des Ephraïmites au temps d'Achaz [19]. Il est donc possible que Paul ait donné à ce verbe un sens assez large pour convenir à l'état de culpabilité autant qu'au péché actuel.

Mais l'emploi de l'aoriste, ἥμαρτον, ne s'opposerait-il pas à cette conclusion? Ce temps exprime généralement, on le sait, l'action dans son instantanéité. Au v. 14 il note incontestablement les fautes actuelles. Cette difficulté n'est pourtant pas décisive [20]. Car si le participe ἁμαρτήσαντας désigne bien au v. 14 les péchés actuels, c'est en raison d'un contexte qui exige la transgression active [21]. Au reste, puisque l'hébreu *asham* signifie encourir une culpabilité, l'aoriste grec qui éventuellement le transcrira, peut garder son sens normal et signifier : « tous *sont devenus* coupables, *ont été saisis* par le *asham* »; l'expression de l'instantanéité, caractéristique de l'aoriste, subsiste; elle porte alors sur un devenir : il y a donc apparition d'un état, mais nullement action [22].

La LXX offre ici un exemple typique, Is 24, 5-6 [23]. Ce passage, qui affirme l'existence d'une culpabilité commune affectant l'ensemble des hommes, est même si caractéristique qu'on s'étonne qu'il n'ait pas encore été relevé. Le prophète y note d'abord au v. 5 l'acte coupable préalable : transgression ouverte, rompant l'alliance. Puis, au v. 6, il en décrit aussitôt les conséquences générales : la malédiction, — la mort qui, sans être universelle, ne laisse subsister qu'un petit reste, — et auparavant l'état de *asham* qui la motive... La phrase de la LXX qui exprime cette situation pathétique pourrait bien éclairer le texte de Rm 5, 12 : « *C'est pourquoi* la malédiction dévore la terre, *puisque* ses habitants *sont devenus* coupables, *wayyè'shmu,* διὰ τοῦτο ἀρὰ ἔδεται τὴν γῆν, ὅτι ἡμάρτοσαν οἱ κατοικοῦντες αὐτήν ». La forme ἡμάρτοσαν, employée ici, est sans équivoque. C'est incontestablement, avec la voyelle thématique « o » et la désinence longue « -σαν », la forme alexandrine bien attestée de l'aoriste second [24].

---

19. 2 Ch 28, 13.

20. On sait comment R. G. Bandas la retournait en recourant aux cas où l'aoriste exprime chez S. Paul la participation des baptisés à la mort du Christ : « Si un seul est mort, ἀπέθανεν, pour tous, alors tous sont morts, ἀπέθανον » (2 Cor 5, 14; Col 2, 20; 3, 3). L'aoriste aurait donc une valeur analogue dans *in quo omnes peccaverunt* (*The Master-Idea of Saint Paul's Epistles or the Redemption,* 1925, p. 35).

21. « Même sur ceux qui n'avaient point péché d'une *transgression* semblable à celle d'Adam » (Rm 5, 14).

22. Peut-être l'aoriste se traduirait-il mieux par un plus-que-parfait : « *avaient été saisis* par le asham » (cfr J. Freundorfer, *l.c.,* 255).

23. Cfr *Péché d'Adam et péché du monde,* I^re^ partie, p. 91-92.

24. Dans 3 R 8, 50 l'aoriste ἥμαρτον, donné par la plupart des mss, est remplacé par ἡμάρτοσαν, dans l'*Alexandrinus.* Cette forme alexandrine d'aoriste second est bien connue des grammairiens (Kühner-Blass, *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache,* 3^e^ éd., I, 2, 1892, p. 55; L. Radema-

Elle équivaut exactement à ἥμαρτον de Rm 5, 12 et traduit ainsi à l'aoriste l'hébreu *asham*. Comme elle fait suite aux verbes qui expriment au v. 5 la transgression active, il est manifeste que le *wayyè'shmu* qu'elle traduit, a été compris par la LXX comme signifiant l'état, distingué de l'acte [25]. Si l'on remarque enfin que l'expression « les habitants de la terre » est une formule de totalité, équivalant éventuellement à « tous les hommes », il se trouve qu'Isaïe 24, 6 présente à l'avance le schéma paulinien : « διὰ τοῦτο ... ὅτι (ἐφ' ᾧ) πάντες ἥμαρτον». Pourquoi donc Rm 5, 12 n'exprimerait-il pas, comme ce texte d'Isaïe, l'état de culpabilité ?

Une difficulté demeure : la transgression de Rm 5, 12 est le fait d'un seul homme, la culpabilité universelle d'Is 24, 6 dépend d'une transgression généralisée. Le texte du prophète maintient dans le cadre d'un *asham,* sans doute commun, mais lié à des fautes générales. Et la culpabilité de chacun tient à son propre manquement : celui-ci, précisé au v. 5, a même la démesure de la transgression et de la révolte en acte. Ces différences sont incontestables ; pourtant elles ne constituent pas des contre-indications décisives. D'autres textes de l'A.T. permettent de les surmonter, en montrant que l'interprétation proposée ici est non seulement possible mais probable.

Tout d'abord, dans l'Ancien Testament, le péché qui engendre le *asham* n'est pas toujours la transgression ouverte, mais aussi, et selon le Lévitique normalement — le manquement d'inadvertance, la *shegagah.* Le fait est si manifeste que le substantif grec qui traduit l'hébreu *asham* peut être éventuellement le grec ἄγνοια, c'est-à-dire le péché d'ignorance [26]. Dès lors la faute n'encourt pas la mort, laquelle ne sanctionne que la transgression à main levée, contre un commandement formel portant sentence et consciemment violé [27].

Bien plus le *asham* peut être contracté sans faute personnelle, par simple appartenance à l'assemblée devenue « coupable » par le manquement de son chef, roi ou prêtre. Deux exemples l'établissent et montrent que la LXX emploie dans ce cas le substantif ἁμαρτία et le verbe ἁμαρτάνειν. A l'occasion du recensement ordonné par David, il y eut faute formelle, sans excuse d'ignorance, le roi ayant été dûment averti par Joab des conséquences de son geste. David le reconnut, prétendit que la faute, *ḥaṭṭa't,* le concernait exclusivement. Pourtant la sanction qui suivit, donna raison à Joab : comme celui-ci le craignait, la culpabilité, *ashmah,* était passée sur tout Israël : ἵνα

---

cher, *Neutestamentliche Grammatik,* dans *Handbuch zum Neuen Testament,* t. I, 1911, p. 75).

25. Ainsi dans Lv 5, 4 le fait de contracter le *asham* est distingué de l'acte qui en est le principe.

26. Gn 26, 10 ; I Esd 9, 6 (= LXX, 8, 72) ; 10, 19 (= LXX, 9, 20).

27. Nb 15, 30. Cfr v. 23.

μὴ γένηται εἰς ἁμαρτίαν τῷ Ισραηλ [28]. Un cas analogue trouve une portée générale dans la législation du Lévitique : le péché du Prêtre oint rend coupable tout le peuple. Et la LXX exprime précisément cette culpabilité passive par le verbe ἁμαρτάνειν. Elle écrit, si l'on traduisait littéralement, comme il le faudrait, en donnant au verbe grec son sens actif : « *si le Prêtre oint pèche en sorte que le peuple pèche* (à son tour)... » Mais on entendra plutôt selon l'hébreu : « *en sorte que le peuple devienne coupable* » [29].

Lorsqu'enfin, comme en ce dernier cas, le manquement du Grand Prêtre provient de l'erreur, *bi-shegagah,* la culpabilité de tous est levée par le sacrifice pour le péché. C'est là un dernier trait à retenir : que le *asham* provienne comme ici d'un manquement personnel excusé par l'erreur, ou qu'il tienne à l'extension communautaire de la faute formelle d'autrui, il est rémissible, par la confession et le sacrifice [30]. Et l'on sait que dans Is 53, 10 le Serviteur de Dieu se fait ainsi sacrifice-de-culpabilité pour la multitude [31].

Tels sont donc les trois traits caractéristiques de la situation liturgique du *asham* et de son correspondant grec. Il comporte : manquement d'erreur, — culpabilité collective au moins possible, — rémission sacrificielle. Ces données permettent de rejoindre Rm 5, 12. Ici en effet le péché en cause est remis par la mort expiatrice du Christ, devenu comme à Kippur instrument d'expiation par son propre sang : Rm 3, 25 [32]. Le *asham* qui constitue cette faute et provoque la mort universelle, semble atteindre l'humanité à la manière dont l'assemblée entière devient coupable par le péché de son chef. Enfin les fautes personnelles, commises entre Adam et Moïse, n'avaient pas été — dans leur ensemble et sauf exception — la transgression formelle. Pour réelles qu'elles aient été, elles ne méritaient pas la mort selon les termes de la Loi. Il semble qu'elles aient relevé de la catégorie des fautes accessibles à la rémission sacrificielle par suite de l'ignorance, de l'irréflexion ou de l'erreur.

*
* *

28. 1 Ch 21, 3.
29. Lv 4, 3 : infinitif aoriste, en grec.
30. En effet Lv 4, 3 est commandé par la rubrique générale du v. 2, laquelle fait des cas qui suivent des péchés *bi-shegagah.*
31. Cfr Rm 3, 25; et 2 Co 5, 21 : « Celui qui n'avait pas connu le péché, Il l'a fait *péché* pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu » (cfr aussi Rm 8, 3). — Nous traduisons : *asham, sacrifice-de-culpabilité,* comme les traducteurs de la *Mishnah* : *Bonsirven, Danby, Epstein.* La Bible de Jérusalem traduit : *sacrifice de réparation*; pourtant elle donne bien au verbe le sens : *être coupable.*
32. Rm 5, 1-11; cfr 3, 24-25.

Ce dernier point est établi par les deux versets suivants, 13-14, qui confirment ainsi par le raisonnement le sens donné à *omnes peccaverunt*. Ces deux phrases ont une importance capitale, qu'attestent aussitôt les vv. 19-21 et plus loin Rm 7, 5-14 [33]. On ne gagne rien, sous prétexte que Paul y parle du règne de la Mort, de culpabilité universelle, à y voir déjà le « règne du Péché ». L'apôtre note seulement ici, avant la Loi, la présence indéterminée « du péché » dans le monde : ἁμαρτία, sans l'article. Il ne va pas au-delà de l'affirmation des derniers mots du v. 12 : *omnes peccaverunt*. Il veut seulement en donner le sens et le pourquoi : d'où la conjonction explicative : *enim*, en effet [34]. Et son explication fait observer que cette culpabilité, caractéristique de cette période, ne provient pas de transgressions formelles, comme celle d'Adam [35].

---

33. Selon O. Kuss, les vv. 12-14 forment un tout dont l'intelligence dépend d'une interprétation correcte de « in quo omnes peccaverunt » (*Der Römerbrief*, I/1, 1957, p. 228). La particule *enim* a valeur de preuve : en commençant ainsi, S. Paul enchaînerait à la pensée principale (*Hauptgedanke*) du v. 12. Quand par contre on fait des péchés personnels la cause unique de la mort, ou la cause secondaire subordonnée à la cause principale qu'est le péché d'Adam, on ne voit dans les vv. 13-14 que la réponse faite à une « objection » présentée au thème de la causalité des péchés personnels. O. Kuss estime au contraire que ces vv. 13-14 et la conjonction qui les introduit, *enim*, obligent à abandonner l'hypothèse d'une « double causalité » de la mort et à écarter l'idée accessoire (*Nebengedanke*) des péchés personnels cause de la mort (*l.c.*, 232).

34. Cfr Prat, Lagrange, Huby, Bonsirven, etc.

35. Ou encore, comme celle d'Is 24, 5, suivie d'un *asham* collectif.

36. Depuis S. Augustin on distingue couramment deux constructions grammaticales de ce v. 14, selon que *« in similitudinem praevaricationis Adae »* est rattaché à *« regnavit mors »* ou à *« peccaverunt »* (Ph. Platz, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*, 1937, p. 110-111).

1) La première donne : *« et in iis qui non peccaverunt, regnavit mors in similitudinem praevaricationis Adae »*. Elle conduit implicitement à viser le cas des enfants morts sans baptême. Mais elle est peu pertinente : le cas des enfants morts sans baptême n'a rien de particulier à l'époque prémosaïque.

2) La seconde aboutit au sens suivant : *« regnavit mors et in iis qui peccaverunt quidem, sed non in similitudinem praevaricationis Adae »*. Mais alors de qui s'agit-il?

a) Pour les uns : de tous ceux qui vécurent avant Moïse, opposés à Adam. Donnant à «καί, *et* » un sens concessif et négligeant de reconnaître à l'article «τούς» un sens déterminatif, ils pensent que Paul ne distingue pas 2 groupes mais vise tous les hommes comme opposés à Adam, du fait que, manquant de Loi, ils ne pouvaient transgresser (R. Cornély, *o.c.*, 288-289).

b) Mais le participe précédé de l'article a normalement une valeur déterminative : il désigne donc des hommes déterminés, « ceux-*là* qui... ». Dès lors le « καὶ, *et* », qui précède le participe, porte sur lui et signifie que « *même* ceux-là... » sont morts. C'est les distinguer d'un autre groupe. Ces derniers, laissés hors de la perspective directe, ont commis comme Adam la transgression : on songe aux générations du Déluge, de Babel et de Sodome, coupables devant la loi de la conscience et jugées par Dieu (cfr Rm 1, 32; 2, 14-15). Les autres seraient ceux qui n'ont pas enfreint délibérément les grandes lois de la conscience : refus du culte du Dieu unique, orgueil démoniaque de Babel, immoralité contre nature de Sodome. Ils n'ont commis que les *shegagot*, les manque-

Au lieu d'alléguer en effet les criminels du Déluge ou de Sodome il invoque les pécheurs habituels : la mort régnait alors « *même* sur ceux qui n'avaient point péché d'une transgression semblable à celle d'Adam » [36]. Implicitement, l'apôtre distingue donc ici, selon la casuistique signalée plus haut : la transgression préméditée d'une loi portant sanction de mort, comme l'avait été celle d'Adam, — et le manquement provenant de l'ignorance ou de l'irréflexion [37]. Dans les cas d'ignorance du précepte ou d'inattention, précise en effet la Mishnah, les trente-six fautes passibles de la peine d'extermination étaient remises par un sacrifice pour le péché ou pour la culpabilité [38]. Et cette législation se fondait sur un principe clairement formulé au livre des Nb 15, 22-32. Celui-ci accordait en effet formellement le pardon par voie sacrificielle aux fautes d'ignorance. Mais il déclarait par contre fermement : « si l'on a agi « à main levée », en violant « l'une quelconque des prescriptions que Yahvé a faites à Moïse, à partir du jour où il a donné ses commandements », le coupable « doit être *exterminé* ». C'était là rappeler d'abord clairement la nécessité d'une loi formelle

---

ments d'ignorance. Telle est aussi l'interprétation de H. J. Schoeps (*Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte,* 1959, p. 200-201).

37. Nb 15, 22-32; Lv 4. — Le terme de *transgression* a sa valeur technique, relevée déjà par S. Augustin : « peccator homo potest dici ante Legem, praevaricator non potest » (*P.L.,* 38, 689, cité dans J. Huby, *Saint Paul, Epître aux Romains,* 6e éd., 1940, p. 193). Elle est la violation délibérée d'une loi déterminée portant sanction de mort (Godet, *l.c.,* 493-494; F. Prat, *La théologie de Saint Paul,* 1934, 1re partie, p. 253; O. Kuss, *o.c.,* 241-242, etc.).

38. Mishnah, *Kéritot,* I, 1-2; J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens,* 1955, nos 2247-2248; H. Danby, *The Mishnah translated from the Hebrew with Introduction and brief explanatory notes,* 1933, p. 562-563; Médebielle, *Expiation,* dans *D.B. Suppl.,* III, c. 74. — La peine d'extermination ou *karet* sanctionnait notamment :

Gn 17, 14 : précepte de la circoncision.

Ex : 12, 15-19, observation des azymes le jour de la Pâque, et diverses lois : 30, 33, 38; 31, 14.

Lv : 7, 18, 25, 27; 15, 31; 17, 4, 9, 14; 18, 6-29, c'est-à-dire relations contre nature; 19, 6-9; 20, 5, 6; 22, 3; 23, 29, 30.

Nb : 9, 13; 15, 30-31; 19, 13, 20.

Ainsi dans la perspective de Mishnah, *Kéritot,* le péché objectivement mortel est celui qui de soi, sauf circonstances d'ignorance, d'erreur ou d'irréflexion, mérite la mort physique et n'est expié que par elle. Tel est le cas du blasphème, de l'idolâtrie, de la non-observance de la circoncision, — de l'adultère et des relations contre nature, — de la manducation des choses saintes, — de la non-observance du sabbat, de la Pâque et du repos du jour de l'Expiation.

Dès les temps apostoliques et la primitive Eglise par contre, les fautes graves sont celles qui excluent du Royaume des cieux : la peine de mort n'est plus physique mais spirituelle et eschatologique. Mais leur ensemble pourrait être rapproché de l'énumération précédente : infidélité religieuse, apostasie, — adultère et fautes contre nature, — profanation du « sancta sanctis » de la liturgie eucharistique, etc. Ces péchés requéraient une pénitence spéciale. Par contre les « fautes d'inadvertance ou de faiblesse » continuaient à être rémissibles par voie sacrificielle, c'est-à-dire par le sacrifice de la Messe (*Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste,* XVI, 34, Tonneau-Devreesse, p. 589).

et de sa promulgation; c'était distinguer ensuite nettement la transgression consciente et le péché d'ignorance. Les prières du Grand jour de l'Expiation au temps de Philon attestent que cette distinction était classique au I^er^ siècle, c'est-à-dire au temps du Christ et de saint Paul.

Deux données permettent de penser que l'épître aux Romains se réfère à cette problématique. La première appartient encore à l'Ancien Testament : c'est la révolte de Koré, Dathan et Abiram. Frappée de sanction collective, elle suit de peu au ch. 16 des Nombres la distinction casuistique qu'on vient d'alléguer. Moïse, annonçant la sanction des coupables et de leurs familles, y distingue deux types de mort : le trépas commun atteignant tous les hommes, et la mort inouïe que les séditieux avaient méritée : « Si Yahvé fait quelque chose d'inouï, si la terre ouvre sa bouche et les engloutit, vous saurez que ces gens ont rejeté Yahvé » [39]. Cette nouvelle distinction entre deux genres de mort semble confirmer opportunément, en lui correspondant terme à terme, la distinction antérieure — Nb 15, 22-32 — entre deux modes de péché. N'éclairerait-elle pas finalement ici l'affirmation de Paul sur la période d'Adam jusqu'à Moïse? En effet les exterminations exemplaires du Déluge et de Sodome, qui signalent douloureusement cette époque, n'avaient été que des sanctions exceptionnelles portées contre des crimes particulièrement énormes. Et Rm 5, 13-14 semble les évoquer marginalement en suggérant qu'à côté des fautes différentes de la transgression adamique, certaines avaient pu avoir sa gravité et son statut. Saint Paul a d'ailleurs dans son argumentation propre de quoi expliquer leur existence et leurs châtiments [40]. Mais il reste qu'ici, arrivé à ce point dialectique de son raisonnement, il laisse de côté ces crimes pour ne retenir que le cas universel : ceux qui mouraient sans avoir commis la transgression. A côté des méfaits visités par la mort soudaine, parce qu'ils étaient graves et flagrants,

---

39. Nb 16, 29-30.

40. Rm 1, 32; 2. — Aussi bien le Lévitique, interprété par ses premiers commentaires rabbiniques, permet d'étendre aux païens cette législation proprement mosaïque. Lv 18 s'exprime en effet d'une manière tout à fait générale sur les abominations qu'il condamne : « *Quiconque* commet l'une de ces abominations, quelle qu'elle soit, *tous les êtres qui* les commettent, ceux-là seront retranchés de leur peuple » (Lv 18, 26, 29; — cfr Lv 20, 3). C'était là en effet les crimes pour lesquels les nations Amorites avaient été « vomies de leur terre ». La condamnation mosaïque dépasse donc le cadre des tribus pour être universelle (cfr le châtiment de Sodome, Gn 19, 4-5, dont la faute était la même que celle de Gibéa de Benjamin, Jg 19-20).

On ne s'étonnera donc pas que le traité rabbinique *Sifra Aḥaré Mot,* commentant Lv 18, 6, souligne fermement cette portée générale. Le texte mosaïque portait la formule redoublée : « Aucun d'entre vous, *ish ish,* n'approchera de la chair de son corps (sa proche parente)... » Le commentateur rabbinique explique : « Pourquoi est-il écrit : « *ish ish* (littéralement : l'homme l'homme, chacun chacun) ? » — Réponse : « Pour inclure les nations, *hagoyim,* comme Israël » (VIII, 13, n° 1, Ugolini, XIV, p. 823; — cfr P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique,* n° 135 *d* et 147 *d*).

la plupart des fautes ressortissaient alors, en l'absence de loi positive, de la catégorie des péchés d'ignorance, exempts des peines d'extermination et rémissibles. Les hommes mouraient tous cependant : pourquoi? Pas d'autre explication que celle de Moïse en ce même livre des Nombres : « la sentence portée sur tous les hommes — *phequdat kol ha-adam* — s'exerçait sur eux » [41]. La mort qui régnait alors ne procédait ni de la transgression ni de la révolte : c'était le trépas commun. Cette période pouvait prétendre à un régime particulier, différent de celui de l'époque mosaïque.

Les vv. 19-21 du même chapitre, appuyés de Rm 4, 15 et de Rm 7, 5-14, confirment que telle est ici la pensée de Paul. Il ne parle formellement du « règne du Péché » qu'en Rm 5, 19, c'est-à-dire après avoir introduit la Loi, donc au temps de Moïse. Cette doctrine qui rattache à la venue de Torah ce nouveau règne s'ajoutant à celui de la Mort, marque l'originalité de Paul et le distingue des Apocalypses juives. Plusieurs considérations en donnent raison. En déterminant les préceptes positifs ou négatifs et en les promulguant, la Loi apportait la connaissance du péché [42]. En déterminant les sanctions de Dieu au jour de sa visite, elle engendrait la colère [43]. En avertissant la conscience, elle conditionnait l'imputation de la faute [44]. Ici enfin, en Rm 5, 19, Paul note encore un dernier considérant : la Loi « multipliait le péché ». Et la lettre aux Galates confirme ailleurs ce point de vue : « La Loi, dit-elle aussi, fut ajoutée en vue des transgressions » [45]. Il y a donc là un seuil : avec la Loi commence bien le règne du Péché.

Mais quelle est l'origine de ce dernier thème spécifiquement paulinien. C'est Rm 7 qui nous l'apprend par une comparaison : la situation morale de l'humanité avant Moïse y semble identifiée à celle de l'individu à l'âge de l'enfance. Deuxième donnée, proprement paulinienne, qui après les révoltes du désert nous ramène encore par un

---

41. Nb 16, 29, c'est-à-dire le passage où Moïse explique la portée de la menace contre Koré, Dathan et Abiram.

42. Rm 3, 20.

43. « La Loi en effet produit la colère, tandis qu'en l'absence de loi il n'y a pas non plus de transgression » (Rm 4, 15).

44. Rm 5, 13; Nb 15, 23. — Le verbe *imputabatur* ne vise pas seulement l'imputation subjective au for de la conscience capable de reconnaître sa faute, mais l'imputation objective au jugement de Dieu tenant en compte le péché. Le contexte demande d'autre part qu'il ne s'agisse pas seulement de l'imputation de tout péché même véniel, mais de la transgression qui en vertu de la Loi est passible de mort (Tolet, Maldonat, Cornély, B. Weiss, Prat, Lagrange, Huby, Viard, etc.). Cette Loi est bien celle de Moïse (cfr A. M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Ecriture*, 1958, p. 136-137). G. Friedrich rappelle la conception rabbinique des Livres célestes où les anges notent les actes, notamment les péchés, des hommes : on les appelle parfois *elloghin*, livres de compte (*Theologische Literaturzeitung*, 77, 1952, p. 525-526). O. Michel retient l'idée (*Der Brief an die Römer*, 1955, p. 122, n. 5).

45. Ga 3, 19.

autre biais à la distinction casuistique du livre des Nombres. On sait en effet que selon la tradition juive l'enfant n'était pas considéré comme lié par les commandements dès l'âge de raison, mais à 13 ans au plus tôt : « A 5 ans on est mûr pour l'Ecriture, à 10 ans pour la Mishnah, à 13 ans pour les commandements, à 15 ans pour le Talmud, à 18 ans pour le mariage, à 20 ans pour la rétribution... » rapportent *Pirqé Aboth* [46]. Une tradition plus ancienne aurait même retardé la date de la pleine responsabilité jusqu'à 20 ans, âge où le jeune homme, alors recensé, admis à l'offrande du Temple et au service militaire, était dit capable de « connaître le bien et le mal » [47]. Avant cet âge, l'enfant et le jeune homme n'en étaient pas moins doués de conscience morale ; ils pouvaient commettre des fautes matérielles et conscientes, d'autant que leur étude de l'Ecriture et de la Mishnah les éclairait. Ils pouvaient être « pécheurs » au sens large, sans être coupables de transgressions formelles.

Or il semble bien que Rm 7, 5-14 et déjà Rm 5, 13-21 évoquent cette condition particulière. Plusieurs fois saint Paul compare le développement de l'humanité à la croissance de l'individu. Dans sa lettre aux Galates, la période où l'enfant étudie la Loi, caractérise à ses yeux l'humanité sous la pédagogie mosaïque. Le même âge, considéré maintenant du point de vue complémentaire de l'exemption des commandements, semble intervenir dans Rm 7, 5-14 et ici, pour éclairer la situation de l'humanité avant Moïse. Paul y reprend l'idée de Ga 3, 19 sur le rôle de la Loi, « ajoutée en vue des transgressions » [48]. « J'étais vivant jadis sans la Loi ! » avoue-t-il avec nostalgie. Non pas qu'alors le péché n'existât point encore pour sa conscience d'enfant et pour l'humanité prémosaïque ; mais la révélation positive ne venait pas urger l'obligation devant une conscience désormais éclairée. « Je n'ai connu le péché que par la Loi » [49]. Si l'enfant commettait l'une ou l'autre des fautes qui encouraient de soi l'extermination, il était exempt de la peine [50]. Mais voici pour lui — et corrélativement pour l'humanité au cours de son développement — le temps de la

46. Pirqé Aboth, V, 27, dans R. H. Charles, t. II, *Pseudepigrapha of the Old Testament*, p. 710 ; — J. Bonsirven, *o.c.*, 11, n° 41 (sub 5, 21). — E. Durlacher, *Séder Hathephiloth*, 1876, p. 409 (sub V, 24). — H. L. Strack, *Die Sprüche der Väter*, V, 21, Berlin, 1888, p. 53-54.

47. G. W. Buchanan, *The Old Testament Meaning of the Knowledge of Good an Evil*, dans *J.B.L.*, 75, 1956, p. 114-120.

48. Sur le rôle de la Loi, cfr Excursus de O. Kuss, *o.c.*, p. 245-246.

49. Rm 7, 7.

50. Mishnah, *Kéritot*, II, 6 ; J. Bonsirven, *l.c.*, n° 2252 ; — H. Danby, *l.c.*, 565. — *Sifra Qedoshim*, expliquant la sanction portée pour le cas de Lv 19, 20, précise la situation de l'enfant. Le commentateur ne rencontre plus dans le texte mosaïque la formule redoublée *ish ish*, mais la formule simple « Si un homme, *ish*... ». Il en conclut que la Loi exempte de la peine de mort l'enfant, c'est-à-dire celui qui n'a pas atteint les 13 ans (II, 5, n° 1, Ugolini, XIV, p. 857).

Loi [51]. Le Péché, jusque-là lié, est en quelque sorte libéré. Abusant alors du précepte, il opère dans les membres pour éveiller la convoitise. Il « se manifeste » à l'évidence dans son propos sur Dieu et sur l'homme. A mesure qu'il se révèle à chacun, il étend son règne, s'installant dans le cœur pour « y habiter » [52]. L'accession du péché au règne universel suppose la présence et le jeu de la Loi, laquelle ne le multiplie — dans l'individu et l'humanité — que pour l'avoir préalablement révélé. Pour saint Paul, pas de « règne » du Péché au sens propre du mot avant la Loi.

*
* *

Ainsi la distinction que le livre des Nombres et la liturgie du jour de l'Expiation établissent entre la transgression préméditée et la faute d'ignorance est appliquée à l'ensemble de l'humanité par le moyen-terme de la condition morale de l'enfant dans la société juive. Comme celui-ci, arrivé à l'âge des commandements, est susceptible de commettre la transgression, ainsi l'humanité parvenue en Israël à l'époque mosaïque. Avant ce temps — exception faite pour les cas indiqués plus haut — ni les uns ni les autres ne sont passibles, en leur nom propre, de la mort inouïe « des mains du Ciel [53] ». Dès lors, le sens donné à « *omnes peccaverunt* » — tous sont devenus coupables, ont été saisis par le *asham* — se vérifie. Ces hommes ne peuvent être frappés de mort qu'en raison d'un autre, Adam, qui les enveloppe de sa culpabilité, devenue la leur par solidarité. Ce sens, considéré d'abord comme possible en raison des exemples attestés par la LXX, devenu probable par comparaison avec Is 24, 5-6, finit par être hautement vraisemblable : car le site liturgique et moral où il apparaît dans l'Ancien Testament coïncide trait pour trait avec celui de Rm 5, 12. Lié aux thèmes de la culpabilité collective et des fautes d'ignorance accessibles au sacrifice pour le péché ou pour la culpabilité, il évoque la problématique du Grand jour de l'Expiation et convient au raisonnement de Paul sur la période prémosaïque. Il éclaire enfin d'exemples bibliques la notion dogmatique du péché originel, *originale originatum*. Car, sans être jamais commis par la conscience individuelle, celui-ci n'en est pas moins un état qui caractérise l'homme avant le baptême et qu'il tient de la seule transgression adamique.

Lyon V (Rhône) L. LIGIER, S. J.
4, Montée de Fourvière.

51. Rm 7, 9; 5, 20.
52. Rm 7, 20.
53. « *Bidé shamayim* », formule des confessions de Kippur.

Evangélisation et collégialité apostolique

Comment s'est exercée la Mission évangélisatrice de l'Eglise à la période apostolique et subapostolique? A ce sujet nous poserons deux questions : 1) Quels étaient les évangélisateurs? — 2) Comment se répartissait le champ apostolique?

I

QUELS ETAIENT LES EVANGELISATEURS ?

Ouvrons le livre des Actes des Apôtres, chap. 2.

C'est le matin de la Pentecôte : « Il y avait, résidant à Jérusalem, des hommes pieux venus de toutes les nations qui sont sous le ciel » (2, 5).

« *Pierre,* alors, debout *avec les Onze* éleva la voix et *leur adressa la parole...* » (2, 14).

Plus loin, on lit : « Avec beaucoup de puissance, les apôtres rendaient témoignage à la résurrection du Seigneur Jésus » (4, 33).

Et plus loin encore : « Par les mains *des apôtres* il se faisait de nombreux signes et prodiges parmi le peuple... Des croyants de plus en plus nombreux s'adjoignaient au Seigneur... Alors intervint le grand-prêtre, avec tous ceux de son entourage. Pleins d'animosité, ils mirent la main sur les apôtres et les jetèrent dans la prison publique. Mais, pendant la nuit, l'Ange du Seigneur ouvrit les portes de la prison et, après les avoir conduits dehors, leur dit : « *Allez* annoncer hardiment au peuple *dans le temple toutes les paroles de cette vie-là.* » Dociles à ces paroles, *ils* entrèrent au Temple dès le point du jour et *se mirent* à *enseigner...* Alors le commandant du Temple partit avec ses hommes et ramena *les apôtres...* Ils *les* firent comparaître devant le Sanhédrin. Le grand-prêtre *les* interrogea : « Nous vous avions formellement interdit d'enseigner en ce nom-là. Or voici *que vous avez rempli Jérusalem de votre doctrine...* » Après les avoir fait battre de verges, ils *leur* interdirent de *parler au nom de Jésus,* puis les relâchèrent. *Pour eux, ils* s'en allèrent tout joyeux... Et chaque jour, au Temple et dans les maisons, ils ne cessaient d'*enseigner et d'annoncer la Bonne Nouvelle* du Christ Jésus. » (5, 12, 14, 17, 21, 26, 28, 40, 42).

Bref, la première mission d'évangélisation à Jérusalem est faite par le *collège apostolique des Douze,* par « *Pierre et ceux qui sont avec lui* », selon l'expression par laquelle *Marc* (1, 36) et *Luc* (9, 32;

8, 45) désignent le collège apostolique dont Pierre apparaît comme le facteur d'unité et le porte-parole.

L'évangélisation est une œuvre *essentiellement collégiale* des Douze. C'est ce que souligne encore l'élection de Mathias qui complète le collège apostolique amputé par la trahison de Judas : « Il faut donc, dit Pierre, que de ces hommes qui nous ont accompagnés tout le temps que le Seigneur Jésus a vécu au milieu de nous... il y en ait un qui devienne *avec nous* (σὺν ἡμῖν) témoin de sa résurrection... Le sort tomba sur Mathias et il fut *adjoint* avec les onze apôtres (συγκατεψηφίσθη μετὰ τῶν ἕνδεκα ἀποστόλων) (1, 21, 22, 26).

Certes, très vite d'autres que les Douze font œuvre d'évangélisateurs. C'est Etienne, à Jérusalem. Puis, à la suite de la lapidation de ce dernier, « ceux-là donc qui avaient été dispersés s'en allèrent de lieu en lieu annonçant la parole de la Bonne Nouvelle » (8, 4). Il s'agit des « Sept » préposés au service des tables, mais qui, très vite, deviennent évangélisateurs à leur tour (c'est le titre donné à Philippe dans Ac 21, 8). Leur catéchèse s'est cristallisée dans le « discours » d'Etienne au chapitre VII des Actes. Et « c'est ainsi que Philippe, qui était descendu dans un ville de la Samarie, y prêchait le Christ. Les foules unanimes s'attachèrent à ses enseignements... » (8, 5-6). Mais, « apprenant que la Samarie avait accueilli la Parole de Dieu, *les Apôtres* qui étaient à Jérusalem y *envoyèrent* Pierre et Jean » (8, 14). Et Pierre suivra Philippe dans l'évangélisation des villes de la côte (Ac 9, 32 ss). Là encore, la mission évangélisatrice apparaît collégiale. Ce sont les *Apôtres* en *corps* qui en ont la charge. Lorsqu'ils instituent les « Sept », ils se la réservent : « Il ne sied pas que nous délaissions la Parole de Dieu pour servir aux tables... Nous resterons assidus à la Prière et à la Diaconie de la Parole » (6, 2-4). Certes, Etienne, Philippe, les « Sept », d'autres avec eux, peut-être, peuvent bien évangéliser. Mais *corporativement, solidairement avec le collège apostolique.*

Même remarque à propos de Saul. Aussitôt après sa conversion, « il se mit à prêcher Jésus dans les synagogues, proclamant qu'il est le Fils de Dieu » (9, 20) ; « Il confondait les Juifs de Damas en démontrant que Jésus est bien le Christ » (9, 22). « Arrivé à Jérusalem, il essayait de se joindre aux disciples... Alors, Barnabé le prit avec lui, l'amena aux Apôtres et leur raconta comment, sur le chemin, Saul avait vu le Seigneur, et avec quelle assurance il avait prêché à Damas au nom de Jésus. Dès lors il *allait* et *venait avec eux* dans Jérusalem, *prêchant avec assurance* au nom du Seigneur » (9, 26-28).

Dans le cas de Paul encore, l'évangélisation est collégiale. Paul a été adjoint aux Douze, et les Douze ont reconnu l'apostolat de Paul.

Ils ont reconnu « que l'apostolat de Paul, né en dehors de leur collège, était aussi destiné par Dieu à accomplir *en dehors* d'eux *la tâche qui était la leur*. En un mot, ils reconnaissaient que l'apostolat de Paul était *l'accomplissement du leur*, et que *l'union avec Paul leur était indispensable, s'ils désiraient se montrer fidèles à leur propre apostolat.* » (J. L. Leuba, *L'Institution et l'Evénement*, p. 64). « *Paul d'autre part s'est uni aux Douze.* (Il) ne s'est pas borné à reconnaître seulement l'apostolat des Douze comme un des points essentiels du contenu de son évangile. Il a tenu à travailler *en communion avec eux.* » (p. 72). Certes, il écrit dans l'épître aux Galates : « Quand Celui qui dès le sein maternel m'a mis à part et appelé par sa grâce daigna révéler en moi son Fils pour que je l'annonce parmi les païens, aussitôt, sans consulter la chair et le sang, sans monter à Jérusalem trouver les apôtres mes prédécesseurs, je m'en allai en Arabie, puis je revins encore à Damas. » (Ga 1, 15-17). Ce que Paul revendique ici, c'est d'être « apôtre », non de la part des hommes, ni par l'intermédiaire d'un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père qui l'a ressuscité des morts. » (Ga 1, 1). — autrement dit non un délégué des Douze mais un égal. Pour ce qui est de l'évangélisation, cependant, Paul tient à travailler *collégialement* avec eux : « Ensuite, poursuit-il, après trois ans, je montai à Jérusalem rendre visite à Céphas (1, 18)... Ensuite, au bout de quatorze ans, je montai de nouveau à Jérusalem avec Barnabé et Tite que je pris avec moi... et je leur exposai l'Evangile que je prêche parmi les païens, mais séparément aux notables, de peur de *courir ou d'avoir couru pour rien...* » (Ga 2, 1-2).

Paul en particulier apparaît, en outre, entouré d'un groupe d'« adjoints » dans son œuvre d'évangélisation. C'est Barnabé, qualifié d'apôtre (Ac 14, 14), lors de son premier voyage missionnaire. C'est Silas, lors du deuxième, le Silvain, sans doute de I et II Thessaloniciens, que Paul dénomme apôtre (I Th 2, 6). C'est Andronicus et Junias « distingués parmi les apôtres » (Rm 16, 17). On trouve des collaborateurs (συνεργοί) : Clément (Ph. 4, 3), Epaphrodite (Ph 2, 25, 4-18), Aristarque, Marc et Justus (Col 4, 10-11), Timothée (Rm 16, 21), Tite (2 Co 8, 23), Démas et Luc (Phm 24). Archippe est qualifié de συστρατιώτης (Phm 2). Il lui fait dire par ailleurs : « considère la fonction que tu as reçue au nom du Seigneur pour la bien remplir » (Col 4, 17). Les titres de σύνδουλος, διάκονος, sont donnés à Epaphras (Col 1, 7), à Tychique (Ep 6, 21 ; Col 4, 7 ; cfr Tt 3, 12 ; 2 Tm 4, 12), à Timothée (I Tm 4, 6 ; 1 Th 3, 2 ; etc.).

Avec le titre d'apôtres ou le titre de « collaborateurs » ou tout autre titre, ils sont adjoints aux Douze ou à l'un des Apôtres, mais par lui au collège apostolique avec plus ou moins pleins pouvoirs (il est

difficile de déterminer l'extension de leurs pouvoirs) pour annoncer *avec eux* la Bonne Nouvelle.

Tout ce qu'on peut dire c'est qu'ils annoncent le Christ Jésus, Fils de « Dieu » (2 Co 1, 19). C'est Dieu qui les a rendus capables (ἱκάνωσεν), leur a donné le pouvoir (ἱκανότης) d'être les ministres d'une nouvelle Alliance. Ils sont chargés du Ministère de l'Esprit qui vivifie (2 Co 3, 5, 6). Leur ministère confère la justice (3, 9). Ils tiennent leur autorité de Dieu lui-même qui a mis en ses ministres un reflet de sa gloire (2, 3, 7, 13; 4, 3, 6, 18). Cette autorité de droit divin leur donne le pouvoir de parler en toute franchise en s'adressant à la conscience des hommes. Ils sont les ambassadeurs, les plénipotentiaires du Christ : c'est comme si Dieu exhortait par eux (5, 20). Ils sont les collaborateurs de Dieu, ses coopérateurs (6, 1). Ils sont essentiellement les Ministres de l'Evangile (Ep 3, 7; 1 Th 2, 4; 3, 2; Ph 2, 22). Bref l'apôtre est le « Ministre liturgique (l'officiant) du Christ Jésus auprès des nations ayant pour fonction sacerdotale l'Evangile de Dieu afin que les nations deviennent une offrande sacrificielle agréable, sanctifiée dans l'Esprit Saint » (Rm 16, 16).

Ces collaborateurs, Paul, par exemple, les envoie ici et là, soit pour évangéliser, soit pour le représenter temporairement, inspecter, organiser, redresser. C'est ainsi qu'il dépêche Timothée chez les Thessaloniciens « avec mission de les affermir et de les encourager dans leur foi, pour que personne ne se laisse ébranler parmi les tribulations. » (1 Th 3, 2). Il envoie le même Timothée aux Corinthiens, en leur recommandant de veiller à ce qu'il se sente à l'aise au milieu d'eux : « car il travaille comme lui à l'œuvre du Seigneur » (1 Co 16, 10). Une autre fois il leur envoie Tite, « qui est son compagnon et son collaborateur auprès d'eux. » (2 Co 8, 23). Aux Ephésiens, il envoie Tychique, « son frère bien-aimé, qui est un fidèle ministre du Seigneur, pour leur donner de ses nouvelles et consoler leurs cœurs » (Ep 6, 21). Chez les Colossiens, c'est Tychique que nous voyons partir, « le frère bien-aimé, le fidèle ministre du Seigneur, et son compagnon au service de Dieu. » (Col 4, 7). Dans tous les cas, il s'agit d'apôtres itinérants, adjoints d'un membre du collège apostolique et participant à sa charge d'évangélisation. Ils en sont les collaborateurs, les « coadjuteurs ».

Sous le couvert de cette charge, apparaissent des usurpateurs : « Ce que je fais, je continuerai à le faire, écrit Paul à Corinthe, afin d'enlever tout prétexte à ceux qui en voudraient bien un, pour se faire reconnaître les mêmes titres de gloire que nous. Ces gens-là sont de faux apôtres, des ouvriers perfides, qui se déguisent en apôtres du Christ... en ministres de justice » (2 Co 11, 12-15). L'Apocalypse, en outre, écrit à l'« ange » de l'Eglise d'Ephèse : « Tu a mis à l'épreuve ceux qui usurpent le titre d'apôtre, et tu les as trouvés menteurs » (Ap 2, 2).

La fonction d'*apôtre* a donc très vite largement débordé le cercle des Douze. D'où la nécessité de mettre à l'épreuve ceux qui se présentent comme investis de cette charge. C'est de cette mise à l'épreuve qu'il est question, précisément dans la *Didaché* XI, 3-6 : « que tout apôtre arrivant chez vous soit reçu comme le Seigneur [1] ». Pour la Didaché, la pierre de touche de l'authenticité de la fonction de l'apôtre sera son désintéressement, ainsi que Paul le rappelait en particulier aux Corinthiens (2 Co 10, 7-21 ; cfr Ph 4, 10 ss). Or, pour la Didaché tout apôtre qui cherche à s'incruster dans une communauté est un « *faux prophète* » (ψευδοπροφήτης) (XI, 5). Tout *apôtre* qui cherche à exploiter une communauté est également un « *faux prophète* » (XI, 6). Le fait que les termes « apôtre » et « prophète » sont interchangeables dans ce texte témoigne, semble-t-il, que « l'apostolat » proprement dit est rangé dans la catégorie du « prophétisme » qui caractérise essentiellement « tout homme venant au nom du Seigneur » : πᾶς δὲ ὁ ἐρχόμενος... ἐν ὀνόματι κυρίου (XII, 1). Et, certes, il y a dans l'Eglise deux sortes d'hommes « venant au nom du Seigneur » : d'une part, le « représentant » ou « plénipotentiaire » du Seigneur Jésus, son apôtre (*šeliah*) (XI, 4) : d'autre part « quiconque parle en esprit » (XI, 8), autrement dit les « inspirés ». On ne peut critiquer un prophète qui parle en esprit, car « le péché contre l'Esprit est irrémissible » (XI, 7), mais il est bon de se méfier. Quiconque parle, soi-disant, en esprit n'est pas forcément prophète. On éprouvera l'authenticité de son inspiration à sa conduite (XI, 8), à sa sobriété (XI, 9), à la correspondance de son comportement avec la vérité qu'il prêche (XI, 10), encore que certaines de leurs pratiques puissent paraître étranges à première vue (XI, 4), enfin à son désintéressement (XI, 12). « Tout itinérant [2] qui se présente au nom du Seigneur, il faut l'accueillir, puis l'éprouver pour le juger, le secourir, *s'il ne fait que passer. Mais il ne devra pas demeurer plus de deux ou trois jours. S'il veut s'établir dans la communauté, qu'il travaille pour se nourrir.* Et s'il n'a pas de métier, il faut aviser à ne pas laisser un chrétien oisif. *S'il ne veut pas agir ainsi, c'est un trafiquant du Christ* (Χριστέμπορος). Il faut se *garder de tels individus* (XII).

Puis, aussitôt après, *la Didaché,* semblant se contredire, ajoute : « *Tout vrai prophète qui veut s'établir chez vous* mérite sa nourriture ; pareillement l'enseignant véritable gagne, lui aussi, comme

1. On retrouve la notion très exacte du *šeliah* juif : « Le šeliah de quelqu'un c'est comme si c'était lui-même » dit la Mishnah (*Berakoth* V, 5). — Notion reprise dans les synoptiques pour caractériser la fonction des apôtres de Jésus : « Qui vous reçoit, me reçoit » (cfr Mt 10, 40).

2. Πᾶς δὲ ὁ ἐρχόμενος ne désigne pas ici n'importe quel chrétien comme le croit le P. Audet mais le prophète ou *apôtre itinérant;* cfr XI, 4 : πᾶς δὲ ἀπόστολος ἐρχόμενος...cfr J. P. Audet, *La Didaché,* Paris, 1958.

« l'ouvrier » sa nourriture. « Tu prendras donc, du pressoir et de l'aire, des bœufs et des brebis, les *prémices de tous les produits, tu les donneras aux prophètes, car ils sont vos grands-prêtres* » (οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν, XIII, 1-3). Il semble qu'ici nous revenons à une catégorie de prophétisme que j'appellerais, si j'osais, « apostolique ». Bref, il s'agit — semble-t-il — d'apôtres. Peut-être l'apôtre doit-il démontrer, lui aussi, par son désintéressement, qu'il n'est pas un faux prophète, être mis à l'épreuve en limitant son séjour (son premier séjour, sans doute) à deux jours, encore que cela ne soit pas indiqué expressément, mais on peut le supposer d'après la règle donnée précédemment pour l'accueil de quiconque « vient au nom du Seigneur ». Mais, lorsque la preuve a été faite que c'est un vrai prophète, il ne lui est pas interdit de se fixer. Et il se pourrait, très précisément, qu'en XIII, 1, le « vrai prophète soit à ranger dans la catégorie des « apôtres prophètes » plutôt que dans la catégorie des « prophètes parlant en esprit ». Il est rapproché, par ailleurs, du « vrai didascale » qui a droit, lui aussi, à sa nourriture (XIII, 2). Le « vrai prophète » semble donc moins un inspiré qu'un apôtre didascale, ou prédicateur, dont il est question plus haut et qui était à recevoir « comme le Seigneur » (XI, 2), ainsi que tout apôtre qui doit être reçu « comme le Seigneur » (XI, 4). Un tel « prophète » ne parle pas seulement « en esprit », mais au nom du Seigneur dont il est le « représentant », l'apôtre (šeliah).

Eusèbe a gardé, dans une page célèbre, le souvenir de « ces *évangélisateurs qui avaient le premier rang dans la succession des apôtres* ». Disciples merveilleux de tels maîtres, ils bâtissaient sur les fondements des Eglises que ceux-ci avaient établies en chaque pays, ils développaient et étendaient la prédication de l'Evangile et ils répandaient au loin par toute la terre les germes sauveurs du Royaume des cieux... Ils commençaient par accomplir le conseil du Sauveur. Ils distribuaient leurs biens aux pauvres, puis ils quittaient leur patrie et allaient remplir la mission d'évangélisateurs. A ceux qui n'avaient encore rien entendu de l'enseignement de la Foi, ils allaient, à l'envi, prêcher et transmettre le livre des divins évangiles. Ils se contentaient de jeter les bases de la Foi chez les peuples étrangers, y établissaient des pasteurs. Ensuite, ils partaient vers d'autres contrées et d'autres nations, avec la même grâce et le secours de Dieu, car les nombreuses et merveilleuses puissances de l'Esprit divin agissaient en eux encore en ce temps... Il nous est impossible d'énumérer et de citer par leur nom tous ceux qui, *lors de la première succession des apôtres*, devinrent les pasteurs ou les *évangélistes* des diverses Eglises du monde. » Et Eusèbe de donner seulement les noms de Clément de Rome et d'Ignace d'Antioche (Eusèbe, *H. E.*, III, XXXVII-XXXVIII).

Si les évangélisateurs sont en général itinérants, quelques-uns, tels

précisément Clément de Rome ou Ignace d'Antioche, apparaissent s'être fixés dans une Eglise. Mais leur mission déborde très au-delà de cette Eglise. Laissons de côté Clément qui pose le problème de la primauté de Rome. Mais Ignace s'intitule « le surveillant de Syrie ». Sa surveillance s'étend à la Cilicie. Il écrit aux Eglises d'Asie pour les affermir dans l'évangile. Polycarpe, à Smyrne, est appelé « Docteur apostolique », « Docteur de l'Asie ». Nous y reviendrons dans la deuxième partie de cet exposé.

*
* *

Par contre, dès le début de l'Eglise, à côté des *évangélisateurs apostoliques,* apparaît l'institution dans chaque Eglise locale d'« *administrateurs* » de la Parole et de la Liturgie, et *surveillants* de la communauté.

A Jérusalem, ce sont les presbytres qui reçoivent les secours pour les pauvres de la communauté (Ac 11, 29-30) — (Lors de la grande famine, sous Claude, lorsque « les disciples d'Antioche » décidèrent d'envoyer, chacun selon ses moyens, un secours aux frères qui habitaient la Judée, ce secours fut envoyé aux « Presbytres »). Ils se groupent à l'ombre des apôtres (cfr Ac 15, 2) : « Il fut décidé que Paul et Barnabé, avec quelques autres des leurs, monteraient à Jérusalem trouver les apôtres et les « Presbytres » pour traiter cette question » (cfr 15, 22). Ils se groupent plus précisément, surtout après le départ des Douze, auprès de Jacques, frère du Seigneur (Ac 21, 17), autour de qui, même avant le départ des Douze, se rassemblait la communauté dont il fait figure de centre et de chef local (Ac 12, 17 : « Faites-le savoir à Jacques et aux frères »).

De même à Lystres, Iconium, Antioche de Pisidie, Paul et Barnabé « désignèrent des presbytres *dans chaque Eglise,* après avoir prié et jeûné, puis ils les confièrent au Seigneur en qui ils avaient cru » (Ac 14, 23).

« De Milet, Paul envoya chercher à Ephèse les presbytres de cette Eglise » (Ac 20, 17), et il leur dit : « Prenez garde à vous-mêmes et à tout le troupeau dont l'Esprit Saint vous a institués *surveillants* pour paître l'Eglise de Dieu... il s'introduira parmi vous des loups cruels qui n'épargneront pas le troupeau, il surgira du milieu même de vous des hommes qui, par leurs discours pervers, essaieront d'entraîner les disciples à leur suite. Veillez donc... » (Ac 20, 28-30).

Dans la première Epître à Timothée, à Ephèse encore, il sera question « des presbytres qui président », qui « s'appliquent à la parole et à l'enseignement » (5, 17), ou qui manquent à leurs devoirs et doivent être réprimandés devant tous, afin que les autres en conçoivent une crainte salutaire (5, 20).

Tite a reçu mission en Crète, pour établir, *dans chaque ville,* des presbytres (Tt 1, 5).

Aux communautés du Pont, de Galatie, de Cappadoce, d'Asie, de Bithynie, la 1re de Pierre écrit : « Les presbytres qui sont *parmi vous,* je les exhorte... Paissez le troupeau de Dieu *qui vous est confié,* le surveillant... non en faisant les seigneurs à l'*égard de ceux qui vous sont échus en partage* mais en devenant les modèles du troupeau. Et quand viendra le Chef des pasteurs... etc. » (I P 5, 1-4).

Dans la première Epître aux Thessaloniciens (5, 12) et dans l'Epître aux Romains (12, 7), il est question de « présidents » (προϊσταμένοι) : « Nous vous demandons, frères, d'avoir des égards pour ceux qui, parmi vous, se donnent de la peine, qui vous *président* dans le Seigneur et qui vous reprennent. » Dans la 1re Epître aux Corinthiens (12, 28), il est question de « pilotes » (gouverneurs : κυβερνήσεις), dans Ephésiens (4, 11) de *pasteurs enseignants* (ποίμενες καὶ διδάσκαλοι), dans l'Epître aux Hébreux, d'« higoumènes » : « obéissez à vos higoumènes, et ayez pour eux de la déférence car ils *veillent sur vos âmes* comme devant en rendre compte » (He 13, 17; cfr 13, 24). Mais en 2, 2 : « Souvenez-vous de vos higoumènes, de ceux-là même *qui vous ont annoncé la Parole de Dieu.* Considérez l'issue de leur carrière et imitez leur Foi ». Ici, ce ne serait plus, semble-t-il, les chefs de la communauté locale qui soient désignés par ce titre, mais les *évangélisateurs.*

Dans l'Epître de Clément, il est question pour l'Eglise de Corinthe d'une « *surveillance* » (ἐπισκοπή) exercée au sein de la communauté locale par les presbytres ou épiskopes (surveillants) : « Que le troupeau du Christ vive en paix avec les presbytres établis » (54, 2) « Vous donc, qui avez causé le principe de la discorde, soumettez-vous aux presbytres... apprenez à obéir » (57, 1-2). Leur fonction (ἐπισκοπή) comporte, en particulier, la présentation des offrandes (44).

Les Epîtres d'Ignace révèlent, dans chaque Eglise d'Asie, un collège de presbytres groupés autour d'un épiskope, dont le rôle essentiel est de faire l'unité de la communauté locale.

Dans la Didaché, ce sont les « apôtres-prophètes » qui sont les grands prêtres de l'Eglise. Et lorsqu'ils se fixent dans une communauté, ils ont droit, selon la mentalité juive, en vertu de la Loi du Deutéronome (18, 3-5 ; cfr Neh 10, 36-40) à l'offrande des prémices de la part des fidèles (Did. XIII, 3-7). Mais il n'y a pas un tel « prophète » dans toutes les communautés (XIII, 4). C'est pourquoi, afin de pourvoir, « le jour du Seigneur », à la fraction du « pain

eucharistique », « sacrifice » de la communauté (XIV), celle-ci doit élire des « épiskopes et des diacres dignes du Seigneur », qui « remplissent pour elle la *liturgie* des prophètes enseignants » (XV, 1). Ils ne doivent pas, comme certains chrétiens sont tentés, semble-t-il, de le faire, sans doute parce que ces épiskopes et diacres sont inférieurs aux « prophètes-apôtres », être méprisés. Ils sont en effet, au contraire, les « honorés » d'*entre vous* avec les prophètes et enseignants » (XV, 2).

Dans le *Pasteur* d'*Hermas* on lit : « Tu diras aux prohigoumènes de l'Eglise, de marcher droit dans les sentiers de la justice. » (II vis., 2, 6). « C'est à vous que je m'adresse maintenant, prohigoumènes de l'Eglise, à vous qui occupez les premiers sièges. » (III vis., 9, 7). « La Πρεσβυτέρα (l'Eglise) entra et me demanda si j'avais déjà remis le livre aux presbytres... Tu en donneras lecture dans cette ville aux presbytres qui sont à la tête de l'Eglise. » (II Vis., 4-2). Ailleurs il est question des épiskopes (IX Sim., 27, 2), des pasteurs (IX Sim., 31, 5-6). Par ailleurs, dans l'énumération des fonctions ecclésiales, la IIe vision énumère « les apôtres, les épiskopes, les enseignants et les diacres qui ont marché dans les saintes voies de Dieu et qui ont rempli avec pureté et dignité leurs fonctions d'épiskopes, de dicascales et de diacres pour le bien des élus de Dieu » (III Vis., 5, 1). D'autre part « les fondations de la tour (l'Eglise) sont composées de quatre assises, et parmi ces assises, l'une d'elles est composée de quarante pierres : ce sont des *apôtres* et des *enseignants* qui ont *prêché les enseignements du Fils de Dieu* » (IX Sim., 15, 4). Il semble qu'on retrouve ici, sous-jacente, la distinction entre la fonction locale des presbytres-épiskopes et celle des « apôtres » dont le ministère n'est pas localisé nettement dans une communauté, mais s'étend au loin pour « prêcher les enseignements du Fils de Dieu ».

Si la rédaction finale de « Pasteur » est à dater du pontificat de Pie I (milieu du IIe siècle), il semble bien que les diverses parties de l'ouvrage proviennent d'époques différentes. Or, dans la première partie du livre dont les sources paraissent remonter à la fin du Ier siècle, on lit : « Tu porteras mes paroles (c'est l'Eglise qui parle) à à la connaissance de tous les élus. Pour cela, tu feras deux copies du petit livre : tu enverras l'une à Clément et l'autre à Grapté — *Clément l'adressera aux autres villes, car c'est lui qui est chargé de* ce soin ; quant à Grapté, elle s'en servira pour l'instruction des veuves et des orphelins. « Ainsi donc — alors que dans le même passage l'Eglise demande de « remettre le livre aux presbytres... d'en donner lecture *dans cette ville* aux *presbytres* qui sont à la tête de l'Eglise » (II Vis., 4, 2), avant de « rapporter ses paroles aux élus de Dieu » (II Vis., 1, 3) — lorsqu'il s'agit de diffuser l'œuvre « dans les autres villes », c'est non les presbytres « qui sont dans cette ville à la tête

de l'Eglise », mais un ministre spécial chargé de ce soin : Clément. Est-ce celui qui écrivit la lettre aux Corinthiens et que son homonyme d'Alexandrie appellera encore à la fin du IIe siècle : « l'apôtre Clément »? (Strom., 4, 17).

Dans l'Epître de Clément aux Corinthiens, en tout cas, la distinction est nette : « Les apôtres pour nous ont été envoyés, messagers de la Bonne Nouvelle, de la part du Seigneur Jésus-Christ... Selon les instructions donc qu'ils avaient reçues, et pleinement assurés par suite de la résurrection de N.S.J.C., par la parole de Dieu, avec une pleine assurance d'Esprit Saint, ils s'en allèrent annoncer la Bonne Nouvelle que le Royaume de Dieu doit venir. A travers les contrées donc, et les cités, s'en allant prêcher, ils instituèrent leurs prémices, après en avoir éprouvé l'esprit, comme « épiskopes » et « diacres » des futurs croyants... Ceux donc qui ont été institués par eux ou, dans l'intervalle, par d'autres hommes éminents, avec l'approbation de toute l'Eglise et qui ont rempli leur ministère d'une manière irréprochable vis-à-vis du troupeau du Christ avec humilité... ceux-là, nous croyons qu'il n'est pas juste de les rejeter du ministère. Ce serait une faute, en effet, et non légère pour nous, si ceux qui ont de manière irréprochable et pieuse offert les dons, nous les rejetions de l'" épiscopat '. » (I Clem., XLII - XLIV). Tandis que leur ministère était d'évangéliser, celui des épiskopes consiste, outre de présenter les offrandes, de faire vivre le troupeau du Christ dans la paix (LIV, 2).

Il ressort de l'ensemble de ces textes de l'époque apostolique et subapostolique que *la mission évangélisatrice proprement dite* est l'œuvre d'abord du *collège des Apôtres,* puis d'un *collège apostolique d'évangélisateurs, collège de plus en plus étendu,* dont les membres sont *en général itinérants,* encore que *tel* ou *tel* peut-être se soit *fixé dans une Eglise locale* (tel Clément à Rome, Ignace à Antioche, semble-t-il, peut-être Polycarpe à Smyrne). L'évangélisation est opérée *solidairement* par les membres de ce collège. Tandis que dans chaque Eglise locale existe *un collège d'administrateurs* dont le rôle est de « *surveiller* » leur communauté pour les garder dans l'unité de la foi et de la charité et d'accomplir la fonction liturgique.

Mais ces administrateurs locaux ne font pas *directement* œuvre d'évangélisation *proprement dite.*

II

COMMENT SE REPARTISSAIT LE CHAMP APOSTOLIQUE

A Jérusalem, primitivement, ce sont les Douze, collégialement autour de Pierre, qui nous sont présentés comme évangélisant la ville et tous ses milieux divers, non seulement les milieux autochtones (Ac

3), mais ceux qui résident à Jérusalem *venus de toutes les nations qui sont sous le ciel* : Parthes, Mèdes et Elamites, etc. (Ac 2, 5-11). Pas de différenciation non plus quant aux sectes : Hellénistes ou Hébreux ont été évangélisés par les Douze.

Lorsque, « le nombre des disciples augmentant, il y eut des murmures chez les Hellénistes contre les Hébreux », les Douze préposent sept Hellénistes au service des tables, se réservant le ministère de la Parole (6, 1-6). Etienne, l'un des sept, ne tardera pas à évangéliser. On le voit discuter avec la synagogue dite des affranchis, des Cyrénéens, des Alexandrins et d'autres de Cilicie et d'Asie (6, 9-10). A la suite de la persécution sous laquelle tombe Etienne, « ceux-là qui avaient été dispersés, s'en allèrent de lieu en lieu en annonçant la parole de la Bonne Nouvelle » (8, 4). Philippe évangélise une ville de Samarie (8, 5 ss), mais cette ville ne peut être considérée comme son fief. Pierre et Jean l'y suivirent et, « après y avoir rendu témoignage et prêché la parole du Seigneur, ils retournèrent à Jérusalem en évangélisant de nombreux villages Samaritains » (8, 14 ss, 25). Philippe évangélise ensuite les villes de la côte, Gaza (8, 26 ss), Azoth (40). « Continuant sa route, il annonçait la Bonne Nouvelle dans toutes les villes qu'il traversait, jusqu'à ce qu'il arrivât à Césarée (8, 40). Là, il s'installe, et on l'y retrouve des années plus tard, avec le titre d'« évangélisateur » (21, 8). Mais, là encore, il n'est pas question de territoire, ni de peuple réservé à son évangélisation. Pierre évangélise à son tour les villes de la côte et spécialement Césarée (9, 42 - 10, 1 ss).

De même à Antioche évangélisée d'abord par « ceux-là qui avaient été dispersés lors de la tribulation survenue à l'occasion d'Etienne », et qui, venus à Antioche, ne se contentèrent pas de prêcher la parole aux juifs, mais « s'adressaient aussi aux Grecs, leur annonçant la Bonne Nouvelle du Seigneur Jésus ». Là non plus, il n'est pas question d'un fief réservé : « La nouvelle en étant parvenue aux oreilles de l'Eglise de Jérusalem, on députa Barnabé à Antioche... Une foule considérable s'adjoignit ainsi au Seigneur. Barnabé partit alors chercher Saul à Tarse... il l'amena à Antioche. Toute une année durant ils vécurent ensemble dans l'Eglise et y instruisirent une foule considérable. » (11, 15-26).

Lorsque Saul se convertit, il évangélise à Damas même qui a déjà ses évangélisateurs (9, 13 ss) : « Aussitôt il se mit à prêcher dans les synagogues, proclamant qu'il est le Fils de Dieu » (9, 20; cfr 22).

De là, « sans monter à Jérusalem trouver ceux qui étaient apôtres avant lui, il s'en va en Arabie, puis revient encore à Damas. » (Ga 1, 17). Après trois ans il monte à Jérusalem (Ga 1, 18), il y est admis par les Douze, sur la recommandation de Barnabé, dans le cercle apostolique et, là, à Jérusalem même, qui pourrait être considéré comme le fief des Douze, « il allait et venait avec eux dans la ville, prêchant avec assurance au nom du Seigneur. » (Ac 9, 28).

Puis, c'est — de Tarse où il s'est enfui (Ac 9, 30) — l'évangélisation, sans doute, de sa province natale, la Cilicie où des Eglises bientôt apparaîtront constituées (Ac 15, 23).

Puis, c'est avec Barnabé, la mission évangélisatrice de Chypre, de la Pisidie, de la Lycaonie (Ac 13-14).

Dans chaque ville que Paul évangélise, il annonce le message d'abord aux juifs en synagogue (cfr Ac 13, 14 ss) puis il se tourne vers les païens (cfr Ac 13, 46 ss). Il en est de même à Iconium (Ac 14, 1-2). Il n'y a pas de discrimination de peuple, pas plus que lors de l'évangélisation d'Antioche (Ac 11, 19 ss).

Lorsque Paul monte de nouveau à Jérusalem, en compagnie de Barnabé (un lévite) et de Tite, il semble qu'un partage de l'évangélisation ait été fait en fonction, sinon du territoire, du moins des peuples : « Voyant que l'évangélisation des incirconcis m'était confiée, comme à Pierre celle des circoncis — car Celui qui avait agi en Pierre pour faire de lui un apôtre des circoncis, avait pareillement agi en moi en faveur des païens — et reconnaissant la grâce qui m'avait été départie, Jacques, Céphas et Jean, ces notables, ces colonnes, nous tendirent la main, à moi et à Barnabé, en signe de communion : nous irions, nous, aux païens, eux à la circoncision » (Ga 2, 7-9).

La Circoncision, ici, c'est avant tout les Juifs palestiniens, de mentalité très conservatrice. Carte blanche est donnée à Paul et à ses collaborateurs pour mener l'évangélisation en dehors de Palestine parmi les nations. Ce qui ne veut pas dire que, dans cette évangélisation en dehors de Palestine, parmi les nations, ils doivent se cantonner strictement en milieu païen, et ne pas prêcher aux juifs. Pas plus qu'il n'est interdit par là à Pierre et aux autres d'évangéliser en dehors de la Palestine et en milieu païen. Les faits contredisent d'ailleurs une telle interprétation : Paul, tout en proclamant son charisme spécial d'apôtre des nations (p. ex.: Rm 1, 14 : « je me dois aux Grecs comme aux barbares... de là mon empressement à vous porter l'Evangile à vous aussi, habitants de Rome »), Paul, non seulement au cours de son premier grand voyage missionnaire — nous l'avons vu — mais au cours des 2e et 3e voyages, ne cessera de prêcher le message d'abord aux juifs, avant de s'adresser aux païens. Ainsi à Philippes (Ac 16, 13 ss), à Thessalonique (Ac 17, 1 ss), à Bérée (17, 10 ss), à Corinthe (18, 4), à Ephèse (19, 8-10). De son côté, nous voyons Pierre évangéliser, à Césarée, la famille du païen Corneille malgré les réticences de Jérusalem (10-11), et *venir à Antioche,* où Paul et Barnabé ont jusqu'alors évangélisé (Ga 2, 11 ss) ; *peut-être* est-il allé à Corinthe (1 Co 1, 12).

Bref, l'accord conclu entre Paul et les « Colonnes » se schématise ainsi : les Eglises de Palestine garderont leur attitude conservatrice vis-à-vis des pratiques légales. Paul ne s'en occupera pas. Elles n'au-

ront à en répondre que devant Jacques, Céphas et Jean. Ceux-ci laisseront par contre Paul prêcher son évangile de liberté vis-à-vis des pratiques légales dans les milieux de la Diaspora où voisinent juifs et païens. Et Pierre lui-même est rappelé à l'ordre par Paul à Antioche pour ne pas avoir respecté cette liberté par son attitude de dérobade. Mais les champs d'évangélisation ne sont pas pour autant des exclusivités. Ce dont il s'agit dans le texte de l'Epître aux Galates, c'est moins une répartition de champs d'évangélisation qu'une question de charisme différent, de vocation particulière, d'indication providentielle désignant tel ou tel comme plus ou moins apte à *évangéliser tels ou tels milieux*, étant donné les mentalités. Rien d'une division juridique, strictement limitative, de territoire ou de peuple.

Certes, Paul, dans la 2e Epître aux Corinthiens, proteste véhémentement contre certains prédicateurs qui « empiètent sur le domaine d'autrui » :

« Pour nous, nous n'irons pas nous vanter hors de mesure, mais nous prendrons comme mesure la règle même que Dieu nous a assignée pour mesure, en nous faisant parvenir jusqu'à vous. Car, nous ne nous étendons pas indûment, comme ce serait le cas si nous n'étions pas parvenus jusqu'à vous; nous sommes bel et bien arrivés jusqu'à vous avec l'Evangile du Christ. Nous ne nous vantons pas hors de mesure, au moyen des travaux d'autrui; et nous avons l'espoir, avec les progrès en vous de votre foi, de nous agrandir de plus en plus suivant notre règle à nous, en portant l'Evangile au-delà de chez vous, au lieu d'empiéter sur le domaine d'autrui et de nous vanter de travaux tout faits. » (2 Co 10, 13, 16).

Mais ceux contre lesquels proteste Paul ne sont pas de véritables évangélisateurs. « Car, écrit Paul, ce gens-là sont de faux apôtres, des ouvriers perfides, qui se déguisent en apôtres du Christ » (2 Co 11, 13) et qui se font passer pour des « archiapôtres » (12, 11) pour saper l'évangélisation de Paul.

Car Paul n'est pas jaloux de son terrain d'évangélisation, même si l'on marche sur ses brisées en esprit de rivalité. Tant que la vérité du message n'est pas en danger et qu'il ne s'agit que de sa personne, qu'importe! C'est ainsi qu'aux Philippiens Paul écrit : « La plupart des frères, enhardis dans le Seigneur... redoublent d'une belle audace à proclamer sans crainte la Parole. Certains, il est vrai, le font par envie, en esprit de rivalité, mais pour les autres, c'est vraiment dans de bons sentiments qu'ils prêchent le Christ. Ces derniers agissent par charité, sachant bien que je suis voué à défendre ainsi l'Evangile; quant aux premiers, c'est par esprit d'intrigue qu'ils annoncent le Christ; leurs intentions ne sont pas pures; ils s'imaginent ainsi aggraver le poids de mes chaînes. Mais qu'importe? Après tout, d'une manière comme de l'autre, hypocrite ou sincère, le Christ est

annoncé et je m'en réjouis. Je persisterai même à m'en réjouir. » (Ph 1, 14-18).

Paul s'interdit, lui, d'évangéliser là où d'autres déjà évangélisent ou ont évangélisé. Non qu'il considère qu'il n'en ait pas le droit, ainsi aux Romains : « Je ne veux pas — écrit-il — vous laisser ignorer, frères, que j'ai souvent projeté de me rendre chez vous — mais j'en fus empêché jusqu'ici — afin de recueillir aussi quelque fruit parmi vous comme parmi les autres païens. Je me dois aux Grecs comme aux barbares... de là mon empressement à vous porter l'Evangile à vous aussi, habitants de Rome » (Rm 1, 13-14). Mais il s'est donné pour point d''honneur de limiter son apostolat aux régions où l'on n'a pas invoqué le nom du Christ, pour ne point bâtir sur des fondations posées par autrui et se conformer à ce qui est écrit : « ceux à qui on ne l'avait pas annoncé le verront et ceux qui n'en avaient pas entendu parler comprendront. » (Rm 15, 20-21).

Bref, les apôtres ont conscience, semble-t-il, que l'évangélisation du monde leur incombe *solidairement*. Et la répartition des champs d'apostolat se fait moins en raison d'une revendication d'un monopole personnel sur une région ou sur un peuple que par une règle tacite de courtoisie, si j'ose dire, de bon ordre, d'efficacité ou de tempérament, de charisme.

Si nous restreignons notre attention au champ d'apostolat d'un apôtre comme Paul, nous voyons qu'il exerce l'évangélisation, non seulement solidairement avec ceux qui furent apôtres avant lui : « Au bout de quatorze ans je montai de nouveau à Jérusalem... et je leur exposai l'Evangile que je prêche parmi les païens mais séparément aux notables, de peur de courir ou d'avoir couru pour rien » (Ga 2 1-2). Mais nous le voyons exercer cette évangélisation collégialement avec un groupe d'évangélisateurs groupés autour de lui, et qu'il envoie indifféremment, tantôt l'un, tantôt l'autre, dans une région ou un peuple. Timothée est envoyé chez les Thessaloniciens (1 Th 3, 2), ou chez les Corinthiens (1 Co 16, 10). Une autre fois c'est Tite qui est envoyé à Corinthe (2 Co 8, 23) ; Tichyque est envoyé chez les Colossiens (Col 4, 7) et à la cité qui n'est pas forcément Ephèse, encore que traditionnellement on parle d'Epître aux Ephésiens (cfr Ep, 6, 21). Nous retrouvons plus tard Tite en Crète (Tt 1, 5) et Timothée à Ephèse (1 Tm 1, 3), d'où Paul le rappelle après y avoir envoyé Tichyque (2 Tm 4, 11-12). Il rappelle de même Tite lorsqu'il aura envoyé Artémas ou Tichyque (Tt 3, 12).

Bien mieux, Silas ou Silvanus, compagnon d'évangélisation de Paul, lors du deuxième voyage missionnaire (Ac 15, 40; 16, 25; 17, 10; 1 et 2 Th 1, 1), semble être devenu ensuite collaborateur de Pierre (1 P 5, 12). De même, Jean-Marc, collaborateur de Paul et Barnabé une première fois (Ac 13, 5-13), devenu collaborateur exclusif de

Barnabé après mésentente avec Paul (Ac 15, 37-39), redevenu collaborateur de Paul (2 Tm 4, 11), semble être devenu collaborateur de Pierre (1 P 5, 13 ; Irénée, *Adv. Haer.*, III, 1, 1 ; Eusèbe, *H. E.*, II, XV, 1-2).

Dans tous ces cas non plus, ces évangélisateurs ne sont pas liés à un territoire déterminé, ni à un peuple, ni même à tel apôtre. Ils exercent l'évangélisation solidairement avec les autres évangélisateurs et avec tous les apôtres. Et les Eglises fondées, organisées, visitées par eux ou par tel ou tel apôtre, ne constituent pas des fiefs, mais toutes ensemble elles constituent l'Eglise unie par la collégialité apostolique. Ni les apôtres proprement dits, ni leurs collaborateurs dans l'évangélisation ne sont liés ni à un territoire, ni à un peuple, ni à une cité, ni à une communauté.

Chaque communauté, dans chaque cité, a un collège d'administrateurs locaux, sédentaires, appelés nous l'avons vu de noms divers : presbytres, épiskopes, etc. Ces administrateurs locaux sont liés à une communauté pour un lieu déterminé. Ils administrent (au grand sens du terme) la communauté locale, la gardent dans la foi et l'unité. Ils ne sont pas à proprement parler des évangélisateurs, encore qu'ils doivent avoir souci de continuer et d'approfondir l'évangélisation dans les limites du territoire ou du peuple à eux commis. Mais les évangélisateurs, eux, sont pour tous les peuples, toutes les cités, tous les lieux, toute la terre. Ils constituent un collège qui est solidairement responsable de l'évangélisation du monde. Les répartitions de leurs champs apostoliques respectifs sont contingentes.

*
* *

Si, maintenant, nous considérons la période subapostolique, nous voyons Clément de Rome (qualifié, par Clément d'Alexandrie, du titre « d'apôtre » et donné par Eusèbe comme un de ceux « qui avaient le premier rang dans la succession des apôtres » et qui « lors de la première succession des apôtres devinrent les pasteurs ou les évangélistes des diverses Eglises du monde ») intervenir auprès de la communauté de Corinthe. Mais nous laisserons de côté ce cas, étant donné qu'il s'agit de l'Eglise de Rome et qu'interfère ici le problème de sa primauté.

Les lettres de saint Ignace d'Antioche, par contre, sont la preuve qu'un successeur des apôtres (lui aussi est donné par Eusèbe comme un de ceux « qui avaient le premier rang dans la succession des apôtres » et qui « lors de la première succession des apôtres devinrent les pasteurs ou les évangélistes des diverses Eglises du monde »), à cette époque, a conscience, tout en incarnant une Eglise locale qu'il prési-

de et dont il est le centre d'unité, d'être non exclusivement responsable d'un territoire ou d'un peuple.

Mais ici, une question se pose : les « épiskopes » auxquels Ignace écrit, sont-ils tous des successeurs des apôtres, ou seulement des présidents de presbytérium? Ce qui semble sûr, c'est qu'Ignace, lui, est un successeur des apôtres. Si l'on se reporte à ce que nous a conservé Eusèbe au sujet de ceux « qui avaient le premier rang dans la succession des apôtres », qui « jetaient les bases de la foi chez les peuples étrangers et y établissaient des pasteurs, qui, lors de la première succession des apôtres, devinrent les pasteurs ou les évangélistes des diverses Eglises du monde » (*H.E.*, III, 37), il cite expressément Ignace d'Antioche. Cependant, d'après les lettres d'Ignace lui-même, il s'intitule « épiskope de Syrie » (Rm 2, 2). Il demande aux Romains de « se souvenir dans leur prière de l'Eglise de Syrie, qui, à ma place, comme pasteur, n'a que Dieu; seul Jésus-Christ sera son Evêque, et votre charité » (Rm 9 - cfr Ep 12 - Rm 5, 1; 10, 2 - Ep 21, 2; Magn., 14, 1 - Trall., 13, 1 - Smyrn. 2, 2 - Pol., 7, 2; 8, 2).

Pourtant les Eglises syriennes avaient chacune certainement leur propre « épiskope » local [3]. Nous aurions affaire pour ce qui est d'Ignace avec un successeur d'apôtre évangélisateur et pasteur suprême de toutes les Eglises locales de Syrie.

Dans ce cas, en écrivant aux Eglises d'Asie, Ignace manifeste la conscience qu'il a de la solidarité des successeurs d'apôtres dans l'évangélisation et le contrôle du message évangélique dans toute l'Eglise. D'autant plus qu'en Asie, nous trouvons Polycarpe, « le Docteur de l'Asie et le Père des chrétiens » (*Mart. Pol.*, 12). Polycarpe est pour les chrétiens d'Asie « un Docteur apostolique et prophétique en leur temps » (*ib.*, 16). Polycarpe, de son côté, écrit à l'Eglise de Philippes avec, tout ensemble, humilité et conscience de son autorité, lorsqu'il se compare à l'apôtre Paul : « Nous ne pouvons, ni moi, ni aucun de ma sorte, atteindre à la sagesse du bienheureux et glorieux Paul qui, pendant son séjour au milieu de vous, enseigna de vive voix aux hommes d'alors la parole de vérité avec tant d'exactitude et de sûreté » (ad l'h 3). Polycarpe fut « établi par les apôtres en Asie (*vers* l'Asie ou *pour* l'Asie) comme ἐπίσκοπος dans l'Eglise de Smyrne » (Irénée, *Adv. Haer.*, III, 3, 3).

Si tous les « épiskopes », d'autre part, sont non seulement des présidents de presbytérium mais des successeurs d'apôtres, comme cela, en toute hypothèse, s'est produit finalement au 2e siècle, la fonction d'épiskope, président du presbytérium, comportant dès lors la fonction de successeur d'apôtre, cela ne fait que renforcer la preuve qu'un suc-

3. Cfr Harnack, *Mission*, pp. 330 et 411. — Knopf, *Nachapost. Zeitalter*, p. 51, note, au contraire H. de Genouillac, *L'Eglise chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche*, pp. 199-200.

cesseur d'apôtres, à cette époque, a conscience, tout en incarnant une Eglise locale à laquelle il préside et dont il est le centre d'unité, d'être responsable non pas exclusivement d'un territoire ou d'un peuple, mais d'être une partie d'une collégialité formée par « les évêques établis jusqu'aux extrémités du monde » (Ep 3, 2). L'évêque n'est alors pour une Eglise particulière symbole de son union au Christ et représentant de Jésus-Christ, que dans la mesure où il fait partie de ce grand corps universel des évêques « qui ne font qu'un avec l'esprit de Jésus-Christ » (Ep 3, 2). Et, par lui, la communauté qui se groupe autour de lui participe à l'universalité de l'Eglise. Elle est l'Eglise tout entière présente dans une de ses parties, ce qui est *un* ne pouvant être morcelé : « Partout où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que partout où est le Christ Jésus, là est l'Eglise universelle » (Smyrn., VIII, 2).

Un évêque n'est qu'un centre de cristallisation de l'apostolicité, et il n'est ambassadeur du Christ que dans la mesure où il est uni étroitement aux autres évêques, car c'est l'ensemble de l'épiscopat « les évêques établis jusqu'aux extrémités du monde qui possèdent l'esprit de Jésus-Christ », comme dit Ignace.

C'est ce sens de la solidarité, de la collégialité épiscopale dans l'Eglise universelle qui explique alors cette émouvante fraternité des évêques accourant d'Ephèse, de Magnésie, de Tralles, pour entourer le vieil évêque de Syrie, à l'annonce de son passage — en captif du Christ — chez le jeune évêque de Smyrne : Polycarpe.

Ce qui fait, en outre, la valeur de ces rencontres épiscopales, c'est que, en la personne de chaque évêque, « c'est l'Eglise tout entière, dont il est le centre, qu'Ignace contemple » (Trall., 1, 1), ce sont les communautés elles-mêmes qui rendent visite à l'évêque martyr (Ep 1, 3; Magn., II).

Par la solidarité épiscopale se réalise la solidarité des Eglises. Elles prennent conscience de leur solidarité, de leur unité. On voit alors les communautés d'Ephèse et de Smyrne se préoccuper de celle de Syrie qui a perdu son évêque et, quand la paix est revenue dans sa chère Eglise d'Antioche, le veil évêque, en route vers la mort, demander à l'évêque de Smyrne d'envoyer là-bas « un courrier de Dieu qui serait chargé d'aller porter en Syrie, pour l'honneur de Dieu, le glorieux témoignage de l'ardente charité » de la communauté de Smyrne. D'autre part, ce n'est pas uniquement pour la communauté d'Antioche dont il est le pasteur qu'Ignace offre sa vie, mais pour celles qui lui sont unies dans la charité, comme l'a manifesté la visite de leur évêque, Ephèse et Smyrne en particulier (cfr Ep 21 ; Smyrn., X, 2 et Pol., VI, 1 : cfr II, 3).

Cette solidarité des évêques et de leurs Eglises qui fait de l'Eglise universelle une collégialité, où la souffrance comme la joie d'un mem-

bre quelconque a sa répercussion dans tout l'ensemble et provoque la « sympathie » de tous, où l'on se visite, où l'on s'écrit, où l'on s'aime, permet à un évêque de s'adresser fraternellement, en toute simplicité, en toute amitié, à la communauté d'un collègue, « non pour donner des ordres comme s'il était un personnage » ainsi que l'écrit Ignace aux Ephésiens (Ep 3), mais en « condisciple de Jésus-Christ », et « parce que la charité ne lui permet pas de garder le silence », « afin de l'exhorter à marcher d'accord avec l'esprit de Dieu », à « n'avoir avec son évêque qu'une seule et même pensée » (Ep 4). Cette spontanéité dans l'amour mutuel, cette manière d'agir vraiment familiale qui fait penser à l'intervention d'un frère dans les affaires de famille de son frère, pour y donner les conseils de l'amitié, nous étonne, nous dont l'esprit juridique et administratif a délimité strictement à chacun sa sphère d'action et d'influence, et qui sommes si jaloux qu'une amitié, jugée intempestive, n'empiète sur notre petit domaine. C'est là pourtant, dans cette familiarité épiscopale, que se manifeste le mieux peut-être, dans l'Eglise de ce deuxième siècle naissant, la solidarité du collège apostolique pour l'évangélisation universelle.

La lettre de « Polycarpe et ses presbytres à l'Eglise de Dieu qui séjourne à Philippes » est un autre témoin de cette correspondance fraternelle entre les Eglises, correspondance provoquée moins par la juridiction que par la charité et la sollicitude de toutes les Eglises, par la conscience de la solidarité des Eglises. Ce n'est pas d'ailleurs de son propre mouvement que Polycarpe écrit aux Philippiens, c'est parce qu'ils l'y ont invité. Et Polycarpe de se référer à l'exemple de l'apôtre Paul, en s'excusant humblement de ne pouvoir atteindre à son autorité :

« Nous ne pouvons, ni moi ni aucun de ma sorte, atteindre à la sagesse du bienheureux et glorieux Paul qui, pendant son séjour au milieu de vous, enseigna de vive voix aux hommes d'alors la parole de vérité avec tant d'exactitude et de sûreté, et qui, après son départ, vous écrivit une lettre : vous n'avez qu'à la relire et à la méditer pour vous affermir dans la foi que vous avez reçue; cette foi est notre mère à tous » (ad Ph 3).

C'est l'amour de cette mère commune qui provoque et inspire la correspondance épiscopale entre les Eglises et qui fait éprouver aux évêques le besoin de communiquer fraternellement entre eux pour s'exhorter mutuellement, ainsi que leurs communautés, à garder l'unité autour de la foi. Ce qui dicte aux évêques ce « souci de toutes les Eglises » et qui élargit l'horizon de leur sollicitude au-delà de leur communauté locale, au-delà du peuple à eux dévolu, c'est l'impulsion de la charité qui leur fait prendre conscience de l'unité du Corps du Christ, dont ils sont *solidairement, collégialement,* les organes essentiels.

C'est ainsi que se comportait ce Denys « qui — rapporte Eusèbe — occupa le siège épiscopal de l'Eglise de Corinthe. Cet évêque, *non content d'exercer son zèle en Dieu sur ceux qui étaient soumis à son autorité, l'étendait encore, et sans compter, à d'autres pays. Il se rendait très utile à tous par les lettres « catholiques » qu'il composait pour les Eglises.* Parmi ces écrits se trouvent : la lettre adressée aux Lacédémoniens qui est une *catéchèse d'orthodoxie* et qui a pour sujet la paix et l'unité ; la lettre aux Athéniens, où il les convie à *croire et à vivre selon l'Evangile* et où il les blâme de leur négligence... » (*H.E.*, IV, XXIII, 1-2). On nous montre encore, dit Eusèbe, une autre lettre adressée à ceux de Nicomédie, dans laquelle Denys attaque l'hérésie de Marcion, et *défend la règle de la vérité.* Il écrivit encore à l'Eglise de Gortyne, en même temps qu'aux autres Eglises de Crète ; *il loue Philippe, leur évêque,* de ce que son Eglise s'est signalée par un grand nombre d'actions courageuses ; il rappelle que l'on doit se garder de fréquenter les hérétiques. Dans sa lettre à l'Eglise d'Amastris et à celle du Pont, qu'il dit avoir écrite à la prière de Bacchylide et d'Elpiste, il commente les saintes Ecritures et nous apprend que leur évêque s'appelait Palmas ; il donne plusieurs avis sur le mariage et la continence, et engage ses correspondants à recevoir les pécheurs, quelque coupables qu'ils soient, qu'ils aient commis une faute ordinaire ou même le péché d'hérésie.

« A ces lettres il faut ajouter une autre aux habitants de Cnosos, dans laquelle Denys exhorte Pinytos, leur évêque, à ne pas imposer aux frères le lourd fardeau de la chasteté, mais à avoir en vue la faiblesse du grand nombre. Celui-ci répondit en exprimant son admiration et l'accueil favorable qu'il fait à son exhortation ; il engage Denys à distribuer encore à son peuple une alimentation plus solide, dans des écrits plus virils, de peur que, nourri constamment de lait, il ne vieillisse insensiblement dans une longue enfance » (*H.E.*, IV, XXIII, 4-8).

Telle est cette solidarité fraternelle des Evêques dans l'évangélisation, qui crée et maintient l'unité de l'Eglise par une correspondance incessante contrôlant la conformité des vues de chaque évêque avec l'ensemble de l'épiscopat. Tous les évêques « établis jusqu'aux extrémités du monde », comme disait Ignace, s'entretiennent ainsi collégialement « dans l'esprit de Jésus-Christ » (I g n a c e, *ad. Eph.*, III, 2).

A propos de la lettre des fidèles de Smyrne relatant à l'Eglise de Philomenium (en Phrygie) le martyre de l'évêque Polycarpe, et demandant de faire circuler le récit d'Eglise en Eglise, Mgr Batiffol remarque : « Cette circulation de l'épître partie de Smyrne atteste que la ' confédération inter-ecclésiastique est une réalité concrète ' [4]. » Ce

4. *Eglise naissante,* p. 203.

n'est pas de confédération inter-ecclésiastique qu'il s'agit, mais *d'une conscience de la solidarité des Eglises dans la collégialité de l'Episcopat.* On pourrait citer aussi, en marge, l'inscription qu'Abercius, évêque d'Hierapolis, fit graver de son vivant, à l'âge de soixante-douze ans, au début du III[e] siècle : « J'ai vu... la plaine de Syrie, et toutes les villes de Nisibe par-delà l'Euphrate. Partout j'ai eu des collègues... Et la foi partout me conduisait... ».

Bref, comme le résume Irénée, « *cette prédication* que *l'Eglise a reçue...* bien qu'elle soit dispersée dans le monde entier, elle la garde soigneusement comme si elle n'avait qu'une âme et qu'un cœur, et d'un parfait accord elle la prêche, elle l'enseigne, elle la transmet, comme si elle n'avait qu'une seule bouche. Et si les langues, sur la surface du monde, sont différentes, la force de la tradition est une et identique... Et ni le plus puissant en paroles des chefs des Eglises n'enseignera une autre doctrine, ni le plus infirme en parole n'amoindrira cette tradition » (*Adv. Haer.*, I, X, 2).

Et Cyprien de Carthage donnera la formule définitive : « Il n'y a, en effet, entre les évêques qu'une Eglise, qu'une âme et qu'un cœur... il n'y a, de par l'institution du Christ, qu'une Eglise unique répandue en plusieurs membres dans le monde entier, *un épiscopat unique représenté par une multiplicité d'Evêques unis entre eux.* Telle est l'unité de l'Eglise dans la diversité de ses parties partout liées et adhérentes... que l'Eglise, tout entière une, n'est pas en plusieurs morceaux séparés, mais *ne forme qu'un tout dont l'union des évêques est le lien* » qui constitue « *l'assemblage du corps de l'Eglise* » (*Ep.* LXVI, VIII, 3). Car « *l'épiscopat est un et indivisible. La dignité épiscopale est une, et chaque évêque en possède solidairement une parcelle sans division du tout.* Et il n'y a qu'une Eglise qui, par sa fécondité toujours croissante, embrasse une multitude toujours plus ample. » (*De Unit.*, 5).

On ne peut mieux souligner que l'évangélisation est l'œuvre solidaire du corps épiscopal dans son ensemble, et l'on songe au mot de Pie XI aux Evêques, précisément au sujet de l'Evangélisation missionnaire : « Vous êtes tenus, sans que vous puissiez en douter, de vous joindre à Nous, pour partager la tâche et pour nous assister... [5] ».

C'est ce que rappelait encore plus expressément Pie XII aux évêques dans l'Encyclique Fidei Donum :

« A une heure importante de l'expansion de l'Eglise, Nous Nous tournons vers vous, vénérables frères. Que, si dans un organisme mortel, lorsqu'un membre souffre, tous les autres souffrent avec lui (cfr 1 Co 12, 26), les membres sains prêtant leur secours aux malades, de même dans l'Eglise, chaque membre ne

5. Encycl. *Rerum Ecclesiae*, dans *Actes et Documents missionnaires de Pie XI*, U.M.C., Fasc. I, 49.

vit pas uniquement pour lui, mais il assiste aussi les autres et tous s'aident réciproquement pour leur mutuelle consolation aussi bien que pour un meilleur développement de tout le corps. » Or les évêques ne sont-ils pas, en vérité, « les membres les plus éminents de l'Eglise *universelle,* ceux qui sont reliés à la tête divine de tout le corps par un lien tout particulier et sont de ce fait justement appelés « les premiers membres du Seigneur? » N'est-ce pas d'eux, plus que de tout autre, qu'il faut dire que le Christ, Tête du Corps Mystique, « requiert le secours de ses membres? »...

« Unis par un lien plus étroit tant au Christ qu'à son Vicaire, *vous aimerez, vénérables Frères, prendre votre part, dans un esprit de vive charité, de cette sollicitude de toutes les Eglises* qui pèse sur Nos épaules (cfr 2 Co 11, 28). Vous aimerez, *vous que presse la charité du Christ,* ressentir profondément *avec Nous l'impérieux devoir de propager l'Evangile et de fonder l'Eglise dans le monde entier;* vous aimerez *répandre parmi votre clergé et votre peuple* un esprit de prière et d'entr'aide élargi aux dimensions du Cœur du Christ. « Si tu veux aimer le Christ, disait saint Augustin, étends la charité par toute la terre, car les membres du Christ sont sur la terre entière... » Si chaque évêque n'est *pasteur propre* que de la portion du troupeau confié à ses soins, sa qualité de *légitime successeur des Apôtres par institution divine* le *rend solidairement responsable de la mission apostolique de l'Eglise, selon la parole du Christ à ses apôtres : « sicut misit me Pater, et ego mitto vos »* (Jn 20, 21).

« Cette mission qui doit embrasser toutes les nations et tous les temps (cfr Mt 28, 19-20), *n'a pas cessé à la mort des Apôtres; elle dure en la personne de tous les évêques en communion avec le Vicaire de Jésus-Christ.* En eux, qui sont par excellence *les envoyés, les missionnaires du Seigneur,* réside dans sa *plénitude* « la *dignité de l'apostolat,* qui est la première dans l'Eglise », comme l'atteste saint Thomas d'Aquin. Et *c'est de leur cœur que ce feu apostolique, apporté par Jésus sur la terre, doit se communiquer* au cœur de tous Nos fils et y susciter une ardeur nouvelle *pour l'action missionnaire de l'Eglise dans le monde*[6] ».

C'est là qu'apparaît, dans sa lumière vraie, le rôle du successeur de Pierre. Ce n'est pas à lui *seul* qu'est dévolue *l'évangélisation du monde,* mais, selon l'expression de saint Marc et saint Luc : *« à Pierre et à ceux qui sont avec lui. »*

« Cette prédication que l'Eglise a reçue — disait Irénée — bien qu'elle soit dispersée dans le monde entier, elle la garde soigneusement comme si elle n'avait qu'une âme et qu'un cœur, et d'un parfait accord elle la prêche, elle l'enseigne, elle la transmet, comme si elle n'avait qu'une seule bouche » (*Adv. Haer.,* I, x, 2). Et Cyprien ajoutait : « Il n'y a, en effet, entre les évêques qu'une Eglise, qu'une âme et qu'un cœur » (Ep LXVI, VIII, 3).

Bref, l'Eglise est *Agapè,* la manifestation de l'Agapè de Dieu par la proclamation du message de la part de Dieu qui a tellement aimé les hommes qu'Il leur a donné Son Fils unique pour que le pécheur ne meure pas, mais ait la vie éternelle (cfr Jn 3, 16-17).

L'*Agapè* est tellement, pour Ignace d'Antioche, l'atmosphère qui

6. Cfr encyclique *Fidei Donum.*

caractérise une communauté chrétienne, unie autour de son Evêque, image de l'Agapè, que le terme *Agapè* désigne en quelque manière l'Eglise elle-même où se réalise cette *Agapè*. Ainsi lorsque Ignace écrit aux Tralliens : « L'*Agapè* des Smyrniotes et des Ephésiens vous salue. » (Trall., XIII, 1) ; ou aux Philadelphiens et aux Smyrniotes : « L'*Agapè* des frères qui sont à Toas vous salue » (Ph 12, 2 ; Smyrn., XII, 1) ; et aux Romains : « Dans vos prières souvenez-vous de l'Eglise de Syrie qui, depuis mon départ, n'a plus que Dieu pour Pasteur. Elle n'aura d'autre Evêque que Jésus-Christ et votre *Agapè*. » (Rm 9, 1). Bref, une Eglise est essentiellement *Agapè*. Elle n'est une Eglise, non seulement que dans la mesure où elle est unifiée par cette Agapè autour de l'Evêque, mais dans la mesure où elle participe à l'amour qui lie dans l'unité et la solidarité les différentes communautés de l'Eglise universelle. Et l'Eglise de Rome, pour Ignace, est « *l'Eglise qui préside à l'Agapè* (Rm suscript). C'est équivalemment dire qu'*elle préside à l'unité et à la solidarité dont l'Agapè est le lien*[7].

CONCLUSION

La mission d'évangélisation a été confiée par le Christ à l'Agapè de son Eglise (ou mieux à l'Eglise qui est Agapè : « incarnation » de l'Agapè divine).

Or l'Eglise c'est, fondamentalement, « Pierre et ceux qui sont avec lui », autrement dit le collège apostolique dont le noyau primitif est constitué par les Douze auxquels sont adjoints, dans l'espace et le temps, d'autres messagers apostoliques au fur et à mesure de l'extension de l'évangélisation.

La « Tradition » du Christ au sens vivant du terme, la « livraison », si j'ose dire, du Christ, c'est le collège apostolique dans sa totalité qui, à travers tous les temps, et tous les lieux, constitue la succession apostolique en perpétuelle expansion.

La mission propre du collège épiscopal, c'est l'acte d'évangélisation qui consiste essentiellement à *susciter* et assurer les fondements d'une Eglise particulière. Cette Eglise particulière est confiée à un collège d'administrateurs qui la *garde* dans la foi, l'espérance et la charité, par l'administration de la parole et de la liturgie et, par là-même, l'oblige *à rester en état de mission,* en faisant prendre conscience à leur communauté de sa solidarité dans l'évangélisation, de son obligation à être un signe et à ne pas donner, par son attitude, de contre-signes. Peu à peu les membres du collège apostolique, au niveau des successeurs des Apôtres, se sont fixés dans une Eglise territorialement délimitée, comme

7. Cfr notre article : *L'Union des Evêques et l'Evêque de Rome,* dans *Supplément de la Vie Spirituelle*, n° 13, 15 mai 1950, pp. 181-205.

épiskopes (ou évêques) présidents du collège des administrateurs locaux.

C'est le collège de ces administrateurs locaux qui a la charge de l'Eglise. Et l'évêque est lié à cette Eglise locale au titre de Président du collège de ses administrateurs.

Mais en tant que successeur des Apôtres il est essentiellement membre du collège apostolique à qui incombe *solidairement* la propagation de la « Tradition » du Christ, autour de l'un d'eux, successeur de Pierre.

En tant que successeur des Apôtres, en tant que membre du collège apostolique, il représente et incarne localement (soit pour un lieu proprement dit, soit pour un peuple donné) le collège apostolique et la Tradition du Christ confiée solidairement à « Pierre et à ceux qui sont avec lui », afin que cette Tradition, quoique unique, ne soit pas une vérité abstraite, désincarnée, mais réponde efficacement à la mentalité et aux problèmes de chaque région et de chaque peuple. Bref, l'évêque successeur des Apôtres, membre du collège apostolique évangélisateur, n'administre pas à proprement parler l'Eglise locale. Il fait la liaison entre le collège apostolique propagateur et gardien de la Tradition du Christ, d'une part, et le collège des administrateurs de l'Eglise locale, d'autre part, auquel incombe précisément la charge de cette Eglise locale.

Si, par suite des circonstances, les successeurs des Apôtres, membres du collège apostolique, ont fini par devenir pratiquement « présidents » d'une Eglise et d'un presbytérium territorialement circonscrits, on pourrait très bien concevoir des successeurs d'Apôtres, membres du collège apostolique, entourés de prêtres et qui seraient chargés plus spécialement de représenter, d'incarner le collège apostolique et l'évangélisation de la Tradition du Christ dont il est solidairement responsable, non pour un territoire, mais pour un « milieu » donné (monde ouvrier par exemple), et « *chevauchant* » les territoires dévolus à d'autres successeurs apostoliques présidents d'Eglises territoriales. Car les uns et les autres, en tant que membres du collège apostolique, sont *solidairement* responsables de l'évangélisation du monde. Il ne peut donc y avoir *concurrence,* mais *collaboration, interaction,* dans le collège apostolique, qui a charge *en corps* de l'évangélisation.

Si, en tant que président d'une Eglise locale et de son presbytérium, un évêque administre un territoire ; si, par suite des besoins de l'évangélisation, un successeur apostolique a pu et pourrait être responsable d'un peuple, d'un « milieu » moins territorialement circonscrit, avec l'équipe de ses collaborateurs sacerdotaux et laïcs, *essentiellement,* en tant que *successeur apostolique,* l'un comme l'autre n'est pas strictement, exclusivement, lié à un territoire ou à un peuple, mais il est mem-

bre du collège apostolique mondial auquel est dévolue *solidairement,* dans la communion avec l'un d'eux, successeur de Pierre, l'évangélisation de toutes les terres, de toutes les nations, de tous les peuples, de tous les milieux.

Bref, si, par suite de circonstances historiques ou sociologiques, d'une vocation ou d'un charisme spécial, un successeur apostolique est évêque de tel diocèse ou de tel milieu, il ne peut ni ne doit se désintéresser de l'évangélisation des diocèses voisins ou lointains, pas plus que de l'évangélisation des milieux plus ou moins mouvants dont l'évangélisation rentre mal dans les délimitations territoriales, pas plus que des territoires non encore constitués en diocèses parmi les nations païennes.

En tant que successeur apostolique, membre du collège apostolique universel, tout évêque doit, dans la communion au successeur de Pierre, se sentir *solidairement* évêque des diocèses dévolus à la sollicitude de ses collègues dans l'épiscopat, comme des milieux déchristianisés ou non encore christianisés, comme des peuples à évangéliser. L'évêque d'un diocèse riche en foi et en clergé devrait, en particulier, au titre de membre du collège apostolique chargé de l'évangélisation, *être celui qui oblige l'administration de l'Eglise locale à prendre conscience de son devoir missionnaire, à demeurer en état permanent de mission,* non seulement dans les limites du territoire ou du peuple à elle confié, mais à fournir aux autres membres du collège apostolique, — qu'ils soient évêques de diocèses peu chrétiens et pauvres en clergé ou responsables de la mission au sein d'un milieu ouvrier, par exemple, ou au cœur de territoires encore païens, — les moyens et les collaborateurs qui leur sont nécessaires pour l'évangélisation. C'est là, pour l'évêque, un devoir strict, *son devoir de membre du collège apostolique évangélisateur.* Trop longtemps l'évêque s'est considéré et a agi comme un simple président d'une Eglise et de son clergé local. Certes, il ne réduisait pas son rôle à celui de bon administrateur de cette Eglise territoriale — il se savait responsable de la poursuite de l'évangélisation dans son diocèse — mais il oubliait pratiquement que sa fonction essentielle de successeur apostolique faisait de lui le membre d'un collège *solidairement* responsable de l'évangélisation de l'*univers entier* comme l'ont rappelé aux évêques Pie XI et Pie XII.

Le geste de Sa Sainteté Jean XXIII, invitant tous ses vénérables Frères en épiscopat à se réunir autour de lui en concile œcuménique, sera sans doute pour l'épiscopat l'occasion providentielle de se sentir moins une juxtaposition d'administrateurs locaux et davantage un collège solidairement responsable de l'évangélisation du monde entier, dans l'intercommunion collégiale autour de l'un d'eux, successeur de Pierre.

*Paris VII^e^*
6 Rue de la Comète.

Jean COLSON.

Infrastructure de la Prière et des Sacrements

Parmi les lois de la psychologie découvertes récemment, celle des tendances formatrices éclaire le problème de l'élaboration de la prière. Selon cette loi, à la base de presque tout effort mental, se trouvent à l'œuvre des formes dynamiques, innées ou acquises, — appelées schèmes — qui, en s'inscrivant progressivement dans une matière, l'organisent [1].

Les schèmes, enfouis nombreux au seuil de la conscience, jaillissent chaque fois que la raison ou l'imagination commence à s'intéresser à un objet de leur ressort et ils offrent leur concours à la mise au point des concepts ou des images, en présentant leur nervure préfabriquée. Etranges et pratiques, ces serviteurs de la vie mentale! Quoique doués de rigidité et de continuité, ils varient quelque peu selon les individus, les collectivités, les époques. Ils sont discrets, effacés, vite résignés à l'oisiveté, mais, quand on fait appel à eux, prompts et efficaces. Toujours disponibles dans le fond de la conscience, ils se lassent d'offrir leurs services lorsqu'ils se voient éconduits — c'est souvent le cas — par les prétentions de la raison, ou étouffés par la fertilité de l'imagination, par la violence des poussées instinctives, par la force de la volonté. Les expériences élémentaires et fondamentales dont ils sont le résultat les ont généralement affublés d'une charpente faite de trois ou quatre pièces sommaires, fixes, identifiables mais qui ne reçoivent leur détermination précise que quand l'image, le concept, le tableau, la phrase qui les utilisent, prennent corps.

C'est par des forces secrètes de ce genre que la prière semble travaillée, tandis qu'elle se forme. Nous prêterons notre attention à l'un de ces schèmes, qui présente un intérêt particulier à cause de l'ampleur de ses applications et pour lequel la Bible se révèle être un champ de fouilles idéal. Quoi d'étonnant à cela? Le milieu sémitique de la période biblique, fruste et spontané, était fait pour accueillir sans réserve les bons services des schèmes, contrastant sur ce point avec le courant de civilisation gréco-romain.

La prière établit une confrontation vivante entre l'homme et Dieu. De « l'homme », quel schème offrira la prière biblique? Dans la mentalité sémitique, spécialement ouverte à ce qui est concret et dynamique, le schème habituel de l'homme comporte une référence aux trois

1. A. Burloud, *Principes d'une psychologie des tendances,* Paris, 1937.

zones principales où s'affirme sa vitalité; c'est-à-dire que le Sémite se saisit d'emblée et saisit son entourage comme doué de la capacité simultanée de penser, de parler et d'agir. Son cœur, sa bouche, ses mains, organes de la pensée, de la parole et de l'action, polarisent en quelque sorte sa puissance vitale. C'est de la jonction de ces trois éléments — sous quelque forme qu'ils se traduisent — que le « schème anthropologique » sera constitué.

Le « schème de Dieu », utilisé aussi dans la prière, ne sera guère différent de celui-ci. Et on le comprend. Une inférence que justifient les interventions de Yahvé dans l'histoire de son peuple, par sa « main », par sa « parole », par sa « sagesse », assigne au Seigneur une triple puissance qui, située sur un plan éminent, reste analogue à celle de l'homme.

Les écrits bibliques sont remplis de ces schèmes. Très souvent, quand un homme, quel qu'il soit, et Yahvé lui-même sont mis en scène, c'est sous l'influx de cette vue triadique.

Répondant d'ailleurs aux lois normales de sa composition, le discours traite cette inspiration sous-jacente avec grande liberté. Il exprime en termes d'une extrême variété chacun des trois éléments qui constituent le schème; il en répète ou en laisse tomber l'un ou l'autre, il les intervertit, il les enchevêtre; mais il doit le jeu non-rationnel de son développement à leur impulsion.

Cette liberté d'allure rend souvent malaisée l'identification du schème à nos yeux d'Occidentaux, déjà rebutés par la disparité de ses termes. Nos aspirations à une logique harmonieuse sont vouées à l'épreuve et nous aurons, par exemple, grand'peine à admettre, même sur le témoignage des textes, que le cœur, siège de toute l'activité interne — intellectuelle, volontaire ou affective — ait partie liée avec l'œil, qui se prévaut à son égard du double titre de reflet périphérique et d'agent recruteur; ou encore, que la zone de la bouche s'étende jusqu'à son nécessaire correspondant vital qu'est l'oreille; ou que jambes et pieds marquent, autant que les mains, le moyen d'intervenir dans le milieu ambiant. Sous le couvert déroutant de ce foisonnement de termes interchangeables, disséminés dans le texte sous forme, tantôt de substantifs et tantôt de verbes, le lecteur attentif peut discerner cependant la présence active du schème [2].

LA PRIERE BIBLIQUE

Puisqu'elle est une expression sincère des pensées et des sentiments, la prière se prête admirablement à l'action du schème.

2. Cfr de plus larges développements sur ce sujet dans nos articles : « Le cœur, la bouche, les mains », dans *Bible et Vie chrétienne*, décembre 1953, pp. 7-24 et « L'homme à l'image de Dieu », dans *N.R.Th.*, 1958, pp. 683-695.

On le voit d'abord à l'œuvre au fur et à mesure que la prière construit son propre objet. L'objet de la prière, c'est souvent de mettre en corrélation la faiblesse de l'homme avec la puissance de Dieu ; et la faiblesse de l'homme se constate surtout lorsqu'elle est aux prises avec la méchanceté d'autrui. Voilà trois camps en présence : Yahvé, le juste, le méchant. Dans ces trois camps, les opérations évoquées par la prière sont commandées, en sous-main, par le schème.

Analysons, par exemple, le Psaume 17. C'est selon le schème que le suppliant fait un tableau de son innocence : « Tu sondes mon *cœur*... ma *bouche* n'a point péché... mes *pieds* ne trébuchent pas. » (vers. 3-5). Aussi, recourant avec insistance au deuxième élément du schème, demande-t-il au Seigneur : « Sois attentif à mes *cris*... Point de faute sur mes *lèvres*... Ecoute ma *voix*. » (v. 1 et 6). Et, achevant sur le premier terme du schème — celui du cœur et des yeux —, il dira : « Moi, dans la droiture, je *contemplerai* ta face. Au réveil, je me rassasierai de ton image. » (v. 15). Si l'attitude du juste est évoquée à la faveur du schème, celle des ennemis n'échappe pas à la même ligne directrice : « Leur *cœur* épaissi de graisse se ferme à la pitié. Ils n'ont à la *bouche* que des paroles arrogantes. Voici qu'ils me cernent, ils n'ont de *regards* que pour me *renverser*. » (v. 10-11). Et c'est aussi suivant le schème que Yahvé est conjuré par le psalmiste d'intervenir. « Prête l'*oreille* à ma prière (v. 1)... Tes *yeux* contemplent le droit (v. 2)... La *parole de tes lèvres,* je l'ai gardée (v. 4)... Incline l'*oreille* vers moi (v. 6)... Contre ceux qui se lèvent à ta *droite,* garde-moi comme la prunelle de *l'œil* (v. 7-8)... *Lève-toi,* Yahvé, *va* droit sur lui (v. 13)... Que ta *main* me délivre (v. 14). » On le voit, la pensée angoissée du psalmiste fait d'incessants emprunts à l'arsenal du schème, mais il saute aux yeux qu'il s'agit là d'emprunts dont l'auteur ignore la provenance.

Autre document de la même veine, le Psaume 140 est choisi à dessein parce que le recours au schème, évident pour la description des méchants, est moins complet et explicite en ce qui concerne Yahvé et le juste :

Délivre-moi, Yahvé, des mauvaises gens,
contre l'homme de violence défends-moi,
ceux dont le *cœur* médite le mal,
qui tout le jour hébergent la guerre,
qui aiguisent leur *langue* ainsi qu'un serpent,
un venin de vipère sous la lèvre.
Garde-moi, Yahvé, des *mains* de l'impie,
contre l'homme de violence défends-moi,
ceux qui méditent de me faire trébucher,
qui tendent un filet sous mes *pieds,*
insolents qui m'ont caché une trappe et des lacets,
m'ont posé des pièges sur le passage.

J'ai dit à Yahvé : C'est toi mon Dieu,
entends, Yahvé, le *cri* de ma prière.
(Ps 140, 2-7).

Tantôt exprimé clairement en termes qui ne trompent pas, tantôt affleurant à peine, le schème est au service des psalmistes tout au long de l'élaboration de leurs prières.

Le schème n'est pas seulement à l'œuvre tandis que s'édifie, phrase par phrase, la prière objective. Il ne lui suffit pas d'offrir à la pensée en travail et aux sentiments en émoi le fil conducteur de sa structure triadique. La tendance formatrice, fidèle à son caractère propre, compromet aussi, en dessous du seuil de la conscience, les réflexes biologiques sur lesquels la prière prend appui. C'est ainsi que le schème modèle l'attitude de la prière en même temps qu'il entre dans le façonnement de son objet.

Le Psaume 138 fournit un exemple de ce double mode de présence du schème : c'est sous son inspiration que se trouve décrite, dans les deux premiers versets, une attitude de prière, et que sont ensuite énoncées les données de l'hymne d'action de grâces.

Je te rends grâce, Yahvé, de tout mon *cœur,*
tu as entendu les paroles de ma *bouche.*
Je te chante en présence des anges,
je me *prosterne* vers ton temple sacré...
Ils te rendent grâce, Yahvé, tous les rois de la terre,
Car ils entendent les promesses de ta *bouche* ;
ils célèbrent les *voies* de Yahvé :
Grande est la gloire de Yahvé !
Sublime, Yahvé *voit* les humbles
et de loin connaît les superbes.
Si je marche au milieu des angoisses,
tu me fais vivre, à la fureur de mes ennemis ;
tu étends la *main* et me sauves,
ta droite aura tout fait pour moi.
Yahvé, éternel est ton *amour,*
ne cesse pas l'œuvre de tes *mains.*

Nombreux sont les textes bibliques qui décrivent la manière de prier. L'effort intérieur par lequel le cœur élève vers Dieu ses pensées et ses sentiments n'est pas seulement soutenu par une armature de paroles ou de chants ; il l'est aussi par une attitude extérieure : les mains, précise-t-on, sont levées en un geste de supplication ; une marche de pèlerinage, une procession préparatoire, une danse, une prosternation précéderont ou aideront l'élan de l'être vers le Seigneur.

« Prends garde à ton *pied* quand tu entres dans le temple, profère l'Ecclésiaste... Ne te hâte pas d'ouvrir la *bouche,* que ton *cœur* ne se presse pas de formuler des discours devant Dieu. » (Si 4, 17-5, 1).

Isaïe fait aussi écho au schème, lorsqu'il dépeint la joie de celui qui

se rend au mont sacré, avant de décrire — avec son aide encore — les réactions de Yahvé :

> Votre *chant,* à vous, sera comme la nuit de fête
> où les *cœurs* sont joyeux.
> Tel celui qui *part* au son de la flûte
> pour se rendre au mont de Yahvé,
> près du roc d'Israël.
> Yahvé fera entendre sa *voix* majestueuse
> et montrera son bras qui s'abat,
> dans l'ardeur de sa *colère.* (Is 30, 29-30).

Quand l'Israélite se livre à la prière, son cœur, ses lèvres, ses mains sont à l'unisson :

> Je veux te *contempler* au sanctuaire,
> voir ta puissance et ta gloire.
> Meilleur est ton amour que la vie,
> mes *lèvres* diront ton éloge;
> Je veux te bénir en ma vie,
> à ton nom, élever les *mains*;
> comme de graisse et de moelle se gorgera mon *âme,*
> *lèvre* jubilante, louange en ma *bouche.*
>
> (Ps 63, 3-6).

Des mains qui, ne comptant plus sur leur propre force ni sur l'appui des hommes, quémandent l'aide de Dieu en se dressant vers lui; des pieds qui ont cherché à fuir le danger et se fixent soudain devant le Seigneur; une bouche qui a crié en vain et lance finalement ses appels à Dieu, avant de lui adresser ses hymnes de reconnaissance; une oreille qui guette la réponse; des yeux épuisés qui n'ont plus de recours qu'en lui; un cœur broyé, prêt à défaillir, qui met résolument sa confiance dans le Seigneur; ce sont tous les centres vitaux de l'homme, ramassés deux à deux par le schème, qui se rejoignent et se soutiennent mutuellement dans l'attitude de la prière.

> Vers Dieu ma *voix* : *je crie.*
> vers Dieu ma *voix* : *il m'entend.*
> Au jour d'angoisse je cherchais le Seigneur;
> la nuit, je tendais la *main* sans relâche,
> mon âme refusait d'être consolée.
> Je me souvenais de Dieu et gémissais,
> je *méditais* et mon esprit défaillait.
> Tu retenais les paupières de mes *yeux,*
> j'étais troublé, je ne pouvais *parler*;
> je pensais aux jours d'autrefois,
> d'années séculaires je me souvenais;
> je murmurais dans la nuit en mon *cœur,*
> je méditais et mon esprit interrogeait.
>
> (Ps 77, 2-7).

Ou encore, plus succinctement :

> Mon *œil* est usé par le malheur.
> Je *t'appelle,* Yahvé, tout le jour,
> je tends les *mains* vers toi.
>
> (Ps 88, 10).

Les prophètes eux-mêmes soulignent que leur commerce avec Dieu s'engage sur les éléments dynamiques du schème :

> Oracle de Balaam, fils de Béor,
> oracle de l'homme dont l'*œil* est parfait,
> oracle de celui qui *écoute* les *paroles* de Dieu,
> de celui qui *sait* la science du Très-Haut.
> Il *voit* ce que Shaddaï fait voir,
> il *tombe* et ses *yeux* s'ouvrent.
>
> (Nb 24, 16).

LES CEREMONIES DE L'ANCIENNE LOI

Lorsque la prière, débordant le cadre des individus, atteint une collectivité et revêt une allure de cérémonie, elle prend davantage encore la marque du schème. Les gestes rituels et les chants se prêtent plus aisément que les intentions du cœur à une organisation commune.

Le Psaume 66 met en scène un général vainqueur qui annonce sa venue au Temple pour y sacrifier. Présidant à ce vaste tableau, centré sur une prière rituelle, les trois éléments du schème régissent la présentation du héros aussi bien que l'évocation de la foule et que l'intervention de Yahvé :

> Je *viens* en ta maison avec des holocaustes,
> j'acquitte envers toi mes vœux,
> ceux qui m'ouvrirent les *lèvres,*
> que prononçait ma *bouche* en mon *angoisse.*
> Je t'offre des holocaustes gras
> avec la fumée des béliers,
> je prépare gros bétail et boucs.
> *Venez, écoutez,* les craignant-Dieu,
> que je raconte ce qu'il fit pour mon âme.
> Vers lui ma *bouche* a crié,
> l'éloge était sur ma *langue.*
> Si j'avais vu de la malice en mon *cœur,*
> le Seigneur ne m'eût point exaucé.
> Et pourtant Dieu m'a exaucé,
> attentif à la *voix* de ma prière.
> Béni soit Dieu
> qui n'a pas écarté ma prière
> ni son amour loin de moi.
>
> (Ps 66, 13-20).

L'offrande des prémices au prêtre s'accomplit selon les prescriptions où se découvre aussi la présence du schème : « Le prêtre prendra de ta *main* la hotte et la déposera devant l'autel de Yahvé ton Dieu. Tu prononceras ces *paroles* devant Yahvé ton Dieu : « Mon père était un Araméen errant... ». Puis *tu te réjouiras* de toutes les bonnes choses dont Yahvé t'a gratifié, toi et ta maison. » (Nb 26, 4-11).

L'immolation rituelle, si elle n'est qu'un pur exercice extérieur, ne forme pas une vraie prière; elle ne plaît pas à Dieu. « Vous inondez de *larmes* l'autel de Yahvé, avec lamentations et *gémissements*, parce qu'il se refuse à se pencher sur l'offrande et à l'agréer de vos *mains*. Et vous dites : Pourquoi? » (Ml 3, 13). Mieux que des pleurs de regret versés par les yeux, il y a le cœur contrit; mieux que pour gémir, la bouche doit s'ouvrir pour chanter le Seigneur; même à défaut de la victime immolée par les mains, nous avons là une vraie prière :

> Seigneur, ouvre mes *lèvres*,
> et ma *bouche* publiera ta louange.
> Tu ne prendrais aucun plaisir au sacrifice;
> si j'offre un holocauste, tu n'en veux pas.
> Mon sacrifice, c'est un esprit brisé;
> d'un *cœur* brisé, broyé, tu n'as point de mépris.
> (Ps 51, 17-19).

Le culte est confié au ministère des prêtres. Or, est-ce en vain que ceux-ci reçoivent une consécration dont le cérémonial porte nettement l'empreinte du schème? Leurs oreilles, leurs mains, leurs pieds bénéficient en effet d'une onction spéciale. « Tu prendras ensuite le second bélier, dit le Seigneur à Moïse; Aaron et ses fils poseront leurs *mains* sur sa tête. Tu l'abattras et, prenant de son sang, tu en mettras sur le lobe de l'*oreille* droite d'Aaron, sur le lobe de l'*oreille* droite de ses fils, sur le pouce de leur *main* droite et sur le gros orteil de leur *pied* droit. Puis tu feras couler le sang sur toutes les faces de l'autel. » (Ex 29, 19-20). Chargés surtout de la besogne des immolations rituelles au nom du peuple, ils doivent se purifier les mains et les pieds avant chaque cérémonie : « Yahvé parla à Moïse et lui dit : Tu feras pour les ablutions un bassin à socle de bronze. Tu le placeras entre la Tente de Réunion et l'autel, et tu y mettras de l'eau. Aaron et ses fils y puiseront pour se laver les *mains* et les *pieds*. Lorsqu'ils devront entrer dans la Tente de Réunion, ils feront une ablution d'eau pour échapper à la mort. De même lorsqu'ils auront à s'approcher de l'autel pour le service, pour faire fumer, en l'honneur de Yahvé, un mets consumé. Ils se laveront les *mains* et les *pieds* pour échapper à la mort; c'est là une loi perpétuelle pour Aaron et sa descendance, de génération en génération. » (Ex 30, 17-21).

LA PRIERE DE L'ERE CHRETIENNE

La période biblique offre d'excellentes illustrations de l'emploi du schème anthropologique dans la structure matérielle et formelle de la prière. Est-ce que l'ère chrétienne y sera moins propice? Les modes de penser gréco-romains, favorisant les notions abstraites et rationnelles, donneront à certaines prières un autre style. Mais la Bible demeurera la lecture de chevet des chrétiens; par ce biais, et par le fait aussi que les tendances formatrices restent inscrites dans le fond de la nature humaine en dépit des obstacles que la raison peut semer sur leur route, le schème anthropologique ne sera pas banni des créations liturgiques ni des prières de l'Eglise. Il n'y exercera plus l'empire souverain, quoique caché, que révèle la Bible, mais il paraîtra par moments avec éclat dans les textes et ne cessera de commander jusqu'à un certain point l'organisation des rites.

Comment ne pas trouver, par exemple, une évidente expression du schème dans l'antique formulation du *Confiteor,* où le pénitent s'accuse d'avoir péché « par pensée, par parole et par action »? Comment ne pas le reconnaître dans cette injonction du Concile de Carthage tenu en 398 : « Veille à croire dans ton *cœur* ce que tu chantes par la *bouche,* et à prouver par tes *œuvres* ce que tu crois dans ton cœur »? Les deux oraisons de l'office monastique de Prime y font aussi une claire allusion, l'une demandant que ce soit dans le respect de la justice divine « que soient proférées nos *paroles,* que soient dirigées nos *pensées* et nos *actions* », et l'autre, que Dieu veuille gouverner « nos cœurs et nos corps, nos *pensées,* nos *paroles* et nos *actes.* » Dans cette dernière formule on remarque la brutale juxtaposition de la conception hylémorphique de l'homme, caractéristique du génie gréco-romain, et de sa structure dynamique réduite aux trois termes du schème.

Que d'hymnes liturgiques on pourrait signaler qui ont visiblement établi sur le schème leur inspiration particulière! Celle de Prime de l'office monastique, pour rester dans le même sillage, demande à Dieu en sa première strophe de nous préserver des « *actions* nuisibles », dans la deuxième « de refréner notre *langue* », dans la troisième « de protéger notre *regard* et de garder pur l'intime du *cœur* ». A l'office de Tierce, l'hymne monastique réclame que « la *bouche,* la langue, l'*esprit,* l'intelligence, la *force active* » s'unissent pour louer Dieu. Aux Laudes du jeudi, l'hymne que chantent les moines souhaite :

> Qu'ainsi s'écoule tout le jour
> sans que la *langue* menteuse ni les *mains*
> ni les *yeux* impudiques ne pèchent.

Que ce soit sous forme étalée comme à l'hymne de Prime, dédoublée comme en celle de Tierce, concentrée comme en cette dernière, le schème anthropologique est chaque fois à l'œuvre. Il l'est encore en bien d'autres hymnes, par exemple en cette formule lapidaire que l'on trouve aux Matines de la Fête-Dieu :

Que tout soit neuf,
Cœurs, voix et *œuvres.*

Ou, de façon plus étirée mais non moins évidente, dans le « Veni Creator » de la Pentecôte :

O vous qui portez les sept dons,
Vous le doigt de la *droite* de Dieu,
Vous qui, suivant la promesse du Père,
Comblez nos *gorges* de votre *parole,*
Produisez la *lumière* en nos *esprits,*
Répandez l'*amour* en nos *cœurs.*

C'est de part et d'autre, en l'Esprit Saint et en l'homme, que, d'après cette hymne, le schème travaille : la droite de Dieu, sa parole et, du côté des yeux et du cœur, sa lumière et son amour enrichissent la bouche et le cœur de l'homme et le mettent à l'abri de tout mal dans les œuvres de sa conduite : « Qu'ainsi, si tu *marches* en guide devant nous, nous évitions toute *nuisance.* »

Les homiliaires, les sermonnaires et les traités patristiques fourniraient une ample moisson de textes équivalents. N'en citons que l'un ou l'autre.

Clément d'Alexandrie, dans son *Protreptique* (c. 10, 109), écrit ces lignes : « (La vérité) n'est pas difficile d'accès, il n'est pas impossible de l'atteindre; au contraire, elle est toute proche, elle habite en nous, comme le suggère le très sage Moïse : elle se trouve, dit-il, en trois parties de notre être, « dans les *mains,* dans la *bouche* et dans le *cœur.* » C'est là un symbole anthentique, puisque la vérité ne se réalise qu'en trois étapes : la *volonté,* l'*action* et la *parole.* » Ce texte est d'autant plus significatif que le verset biblique cité (Dt 30, 14) ne comporte l'allusion aux mains ni dans l'hébreu ni dans la version grecque. Le schème semble donc s'être reconstitué intégralement, à l'encontre du texte, dans l'esprit de Clément ou dans le manuscrit dont il faisait usage.

Malgré son appartenance philosophique à la tradition néo-platonicienne, saint Augustin laisse sa plume courir au gré du schème quand il écrit : « Dans le corps, l'*œil* voit seul : mais l'œil voit-il pour lui seul? Il voit aussi pour la *main,* il voit pour le *pied,* il voit pour les autres membres... De même, dans le corps, la main seule travaille; mais travaille-t-elle pour elle seule? Elle travaille aussi pour l'œil...

Ainsi le pied, en marchant, rend service à tous les membres ; les autres membres se taisent, et la *langue* parle pour tous... » (*Tract. in Jo.*, 32, n. 8).

Une belle application du schème à Jean-Baptiste exultant dans le sein de sa mère, se trouve dans un sermon de Métaphraste, adopté sous le nom de Saint Jean Chrysostome par la liturgie de la fête de la Visitation : « Je *vois*, quoique je sois encore dans le sein, parce que je vois porté dans le sein le soleil de justice. J'*entends* par mes oreilles, parce que je nais *voix* du Verbe très grand. Je m'exclame, parce que je considère le Fils unique du Père revêtu de chair. J'*exulte*, parce que je vois le Créateur de l'univers prendre une forme d'homme. Je *bondis* de joie, parce que je pense que le Rédempteur du monde s'est incarné. Je *cours* avant son avènement et d'une certaine façon je *marche* devant lui en le confessant. » Vision, audition, cri, joie, bond, marche : c'est le déploiement du schème.

Autre citation expresse du schème dans ces quelques mots d'un sermon suggéré à saint Odon par sa dévotion à saint Benoît : « Benedictus in *corde*, Benedictus in *ore*, Benedictus in *actu*. »

Saint Bernard laisse aussi volontiers s'épancher sa dévotion selon les normes du schème : « Dans les dangers, dans les angoisses, dans les tracas, pense à Marie, invoque Marie. Qu'elle ne s'éloigne pas de ta *bouche*, qu'elle ne s'éloigne pas de ton *cœur* ; et, pour obtenir l'aide de sa prière, ne délaisse pas l'exemple de sa *conduite*. En la *suivant*, tu ne dévies pas ; en la *suppliant*, tu ne désespères pas ; en *pensant* à elle, tu ne t'égares pas. » (*Hom. 2 super Missus*, n. 17). Un de ses sermons, intitulé « Purification des mains, des lèvres et du cœur », est commandé tout entier par la triade du schème : « Comment d'ailleurs celui qui ne prête aucune attention à sa *langue* ou à ses *mains* pourrait-il avoir soin de son *cœur* ? » (*Serm. divers.*, 17, 1).

On pourrait multiplier ces citations et en poursuivre le fil jusqu'à nos jours, mais il faut se limiter. Plus importante d'ailleurs que la présence du schème dans les textes où il semble parfois haussé au-dessus de sa condition et transformé en objet logique de la pensée, il y a son action secrète dans l'élaboration des rits religieux de l'Eglise. A ce niveau, il joue plus exactement et sans conteste son rôle de tendance formatrice.

LES SACREMENTS ET LA MESSE

N'est-il pas remarquable que toutes les cérémonies de l'Eglise mettent à contribution chacun des éléments du schème ? L'homme est appelé à y prêter à la fois son cœur, sa voix et ses gestes ; les modalités de cette triple prestation varient considérablement, suivant la na-

ture des cérémonies et la place que chacun y tient; mais personne n'en est exempté sous peine de n'y point prendre part efficacement. Il ne s'agit pas d'un principe mais d'un fait général qui ne s'explique bien que par l'impulsion d'une tendance formatrice.

L'organisation de l'office choral requiert déjà que soient à l'unisson les dispositions intérieures, la récitation publique et l'attitude externe. Cette exigence vise non seulement la communauté comme telle, mais aussi chacun de ceux qui la composent. « Nous devons *nous tenir* à la psalmodie, écrit saint Benoît dans sa Règle, de telle façon que notre *esprit* soit en accord avec notre *voix* » (c. 19).

La structure des sacrements révèle davantage encore l'inspiration du schème, qui jette sur elle une grande lumière. Plutôt que de chercher une explication de leur structure dans la théorie rationnelle de l'hylémorphisme, pourquoi ne point la mettre au crédit du schème? Son influx y est tout indiqué, puisque le sacrement consiste en une institution de style populaire — et non rationnel ou ésotérique — où s'engagent à la fois le dynamisme de Dieu et celui de l'homme. Expressif de ce double dynamisme sur ses plans principaux, et enraciné dans le fond de la nature humaine, le schème convient à merveille pour innerver les sacrements. C'est ce que l'on peut constater. Chacun d'eux est en effet structuré de telle façon que la grâce qui doit être insérée dans le cœur soit signifiée et produite à la fois par un geste extérieur et par des paroles appropriées. C'est la main de l'évêque, du prêtre ou du ministre qui verse l'eau du baptême, qui est imposée sur le confirmé, qui trace le signe de l'absolution, qui donne le pain eucharistique, qui se tend pour l'engagement du mariage, qui se pose sur la tête du prêtre lors de son ordination, qui confère l'extrême onction. En chacune de ces occasions, ou à peu près, une formule consacrée et fixe est prononcée par la voix du ministre. Et enfin, de la part du bénéficiaire, une attitude intérieure de consentement est requise pour que la grâce opère son effet dans le cœur. Peut-on dès lors douter que le schème ait sa place dans la structure des sacrements, et même qu'il la régisse?

La liturgie de la messe n'échappe pas à cette emprise. Sans doute le schème ne peut-il projeter sur elle que des lumières secondaires, mais celles-ci ne sont pas négligeables, car elles mettent en relief l'unité et la nécessité profondes de certains aspects de son déroulement qui s'expliquent difficilement à leur défaut. C'est à la fois dans l'ensemble et dans maints détails de la messe que se fait sentir la tendance formatrice du schème.

Dans l'ensemble, d'abord. La raison, livrée à elle-même, aurait-elle organisé la messe comme elle l'est? L'influx vivace du schème, au sein des petites communautés où elle s'est peu à peu façonnée et au sein de l'Eglise où elle continue à vivre, n'explique-t-il pas la compo-

sition quelque peu déroutante de la messe, dans laquelle autour du nœud central qu'est le canon, apparaissent des parties importantes où prédominent ici la parole et là les gestes? Examiné du point de vue du schème, le canon est incontestablement le moment du cœur; riche de son mystère intérieur, il se déploie dans un silence général et dans une fixité d'attitude qui contrastent avec les autres temps de la messe. Cette relevance est d'ailleurs exprimée clairement par l'invitation préparatoire : « Sursum *corda.* » Si le cœur, premier élément du schème, s'est assuré la partie primordiale de la messe, la parole, deuxième élément, règne évidemment sur la liturgie de l'avant-messe, qui porte son nom; c'est au cours de cette phase que le sous-diacre et le diacre proclament solennellement la parole de Dieu, que le célébrant profère à haute voix l'oraison au nom de la communauté et prononce l'homélie, que le peuple, reprenant à son compte des paroles inspirées, chante sa joie dans des hymnes, des versets et des séquences. Et le troisième élément du schème a aussi une importance qu'il serait injuste de sous-estimer : il commande les nombreuses marches processionnelles qui jalonnent la cérémonie, celles du clergé à l'entrée et à la sortie, à l'occasion des encensements et de la proclamation de la parole, celles des fidèles lors de l'offrande, de la paix et de la communion; il commande encore de façon constante les gestes ou la position hiératique des mains, imposés aux ministres avec minutie par les rubriques. La sourde influence du schème assure l'harmonie profonde de cette contexture dont le caractère disparate étonne peut-être la raison mais satisfait l'homme entier.

Si l'influx du schème marque l'architecture d'ensemble de la messe, il informe aussi mille détails de sa structure. Même là où prédomine un de ses trois éléments constitutifs, les autres affleurent. Le canon, disions-nous, vu dans l'angle du schème, est par excellence la phase du cœur; mais le silence comporte cependant des paroles prononcées à voix basse, et l'attitude fixe n'exclut pas les gestes restreints commandés au célébrant. C'est spécialement remarquable au moment principal du canon, celui de la consécration, où le schème reparaît succinctement en entier dans l'évocation de la cène; le prêtre reproduit fidèlement chacun des gestes de Jésus rappelés par le texte : « Il prit le pain dans ses *mains* saintes et vénérables et, les *yeux* levés au ciel vers vous, Dieu, son Père, le Tout-Puissant, vous rendant grâces, il le bénit, le rompit et le donna à ses disciples, en *disant*... » Autre intrusion, dans le canon, d'un terme étranger du schème : à peine invités, au début de la Préface, à tenir le cœur élevé vers le Seigneur, les fidèles sont conviés à unir leur voix à celle des anges pour chanter le triple Sanctus. A l'inverse, pendant la liturgie de la parole, le cœur est invité à s'engager : « Purifie mon *cœur* et mes *lèvres*, Dieu tout-puissant », demande le diacre au Seigneur avant de proclamer l'évangile;

et le prêtre le bénit en ces termes : « Que le Seigneur soit dans ton *cœur* et sur tes *lèvres* pour que tu annonces son évangile dignement et convenablement. » Enfin, les démarches qui relèvent du troisième terme du schème ne lui sont pas strictement réservées. Quand, par exemple, le prêtre, sa confession privée terminée, monte à l'autel au chant de l'Introït, il demande, pour lui et ses ministres « que nous méritions d'entrer au Saint des Saints avec des *cœurs* purs. »

Quand, encore, le célébrant procède à l'encensement de la croix et de l'autel, la liturgie lui met sur les lèvres trois versets du Psaume 141 qui sont précisément inspirés par le schème entier :

> Que ma prière, devant toi, s'élève comme un encens,
> mes *mains* comme l'offrande du soir!
> Etablis, Yahvé, une garde à ma *bouche*
> et veille sur la porte de mes lèvres.
> N'incline pas mon *cœur* à des œuvres de mal,
> à faire œuvre d'impiété avec les malfaisants.
>
> (Ps 141, 2-4).

Ces quelques indices, choisis parmi bien d'autres, montrent que les éléments du schème sont tellement solidaires que la prédominance de l'un, loin d'exclure les autres, en annonce la présence dans l'ombre. C'est bien ainsi que fonctionnent les tendances formatrices.

Pour terminer, cernons de près un rit caractéristique de la messe : le petit cérémonial, vingt fois répété, du « Dominus vobiscum ». La structure parfaitement harmonieuse de ce rit accuse le génie du schème bien plutôt que la force inventive de la raison ou de l'imagination. Avec quel équilibre spontané et quelle vivante aisance se présentent, fusionnés par le fond, les éléments qui le composent et qui sont ceux du schème : les mains, la bouche et le cœur. Le prêtre pose les mains sur l'autel, les joint, puis les ouvre vers les fidèles; en même temps il a, de la bouche, baisé l'autel et prononcé les paroles qui donnent leur sens à son geste; ces paroles et ce geste du prêtre, quelle est leur intention, sinon de communiquer ce qu'il porte en son cœur, le Seigneur lui-même, saisi par ses mains et ses lèvres sur cet autel qui le symbolise? Que, sous le couvert de ces signes extérieurs, il y ait un don du cœur, c'est ce qui est marqué par la réponse des fidèles : « Et avec ton esprit. » Ne trouve-t-on pas typiquement dans ce rit le génie synthétique et vital du schème?

CONCLUSION

Mêlé à la genèse de la prière, sous quelque angle et à quelque époque qu'on l'envisage, le schème lui confère une sorte d'authenticité, parce que s'y expriment le génie dynamique de l'homme et celui de

Dieu. Le cœur, la bouche, les mains de l'homme sont simultanément engagés, non seulement dans ce qui en constitue le cadre, mais aussi dans l'élaboration des éléments qui l'alimentent. Et Dieu lui-même, comment est-il saisi par celui qui le prie, sinon comme quelqu'un sous le regard amoureux de qui il se place, dont il écoute et répète respectueusement les paroles, dans la main de qui il se blottit et se confie? Les données du schème se confondent avec les fondements de la prière.

A certaines époques, sous des impulsions tantôt rationalistes, tantôt sentimentales, tantôt volontaristes, on s'en est écarté. Sans tenir un compte suffisant de la parole de Dieu contenue dans la bible et proclamée par l'Eglise, ni des requêtes corporelles dont la liturgie fait un si exact état, la prière s'est échappée de son contexte communautaire et, se développant dans le seul cœur des individus, a perdu certaines de ses dimensions traditionnelles. Il s'en est suivi une désaffection vis-à-vis de la Bible et de la liturgie, qui n'a pas été sans grave dommage.

L'effort actuellement tenté pour restaurer les bases de la prière et de l'attitude chrétiennes ne peut négliger les prospections de la psychologie contemporaine et aurait avantage à respecter notamment les schèmes, dont l'influx fut si vif dans les structures diverses de la prière.

Abbaye de Maredsous. B. DE GERADON, O.S.B.

La vertu est tout autre chose qu'une habitude

L'idée de vertu occupe une position centrale dans la théologie morale, et le renouveau que cette science connaît de nos jours cherche à lui restituer toute son importance, affaiblie, en fait sinon en théorie, par la place trop large accordée par les moralistes modernes à l'étude des péchés. On a pu qualifier la théologie morale courante de morale du péché; on voudrait qu'elle redevînt une véritable morale des vertus. On aimerait lui voir abandonner son masque sévère de policier chargé d'interdire l'accès d'un chemin, l'accomplissement d'une action, pour prendre le merveilleux sourire de l'ange de Reims invitant les hommes à entrer joyeusement dans le sanctuaire et leur indiquant la route des vertus qui y achemine [1].

Avant d'entreprendre ce travail de renouveau, il serait de bonne méthode de se demander ce que c'est que la vertu, ce qu'on entend par ce mot. Sans doute le bon moraliste nous fournira-t-il tout de suite une définition en bonne et due forme; mais il ne s'agit pas tout à fait de cela. Ce qui est en question et réclame un examen attentif, c'est l'impression globale que produit spontanément en nous ce mot de « vertu », cette réaction humaine complexe, faite d'idée, de vouloir, de sentiment, de souvenir, que nous avons à l'entendre, et qui lui donne une signification parfois bien différente de ce qu'exprime sa simple définition.

Nous ne donnerons qu'un signe de l'utilité d'un pareil examen passant au-delà des définitions abstraites. Autrefois, dans l'esprit des Grecs et des Latins, pour les théologiens du moyen âge aussi, les mots *aretè, virtus, vertu,* se rangeaient parmi les plus nobles; les anciens enviaient comme la plus haute distinction le nom d'homme vertueux. La vertu, à leurs yeux, était la chose au monde la plus digne de louange. Aujourd'hui on a pu constater que : « ...les mots *vertu, vertueux,* tendent, semble-t-il, à disparaître du langage moral contempo-

1. Nous avons concentré notre attention dans cet article sur la vertu morale acquise parce qu'elle est au centre de la difficulté suscitée par la représentation de la vertu sur le modèle de l'habitude. La conception de la vertu comme capacité créatrice, que nous exposons, vaut évidemment aussi, et à plus forte raison, pour les vertus infuses, où c'est Dieu qui travaille directement en nous.

rain. On ne les emploie plus guère que dans des expressions consacrées ou bien l'on y ajoute une formule rappelant cette demi-désuétude [2] ». Que s'est-il donc passé? Un mot qui possédait autrefois une valeur extrême en conserve si peu de nos jours qu'il tombe en désuétude, et, comme une monnaie dévaluée, n'a même plus assez de prix à nos yeux pour se maintenir dans l'usage. Cependant la définition de la vertu a traversé les âges et est parvenue jusqu'à nous sans qu'un terme y fût changé.

I. LA VERTU N'EST PAS UNE HABITUDE

Ne pouvant embrasser ici le problème de la vertu en son entier, nous nous efforcerons de « contrôler », d'approfondir et de rectifier au besoin ce que veut dire pour nous la définition de la vertu.

La vertu est un habitus; peut-on traduire : une habitude?

S. Thomas définit la vertu comme un *habitus* opératif bon. La vertu est donc un « habitus » et l'on incline à rendre ce terme scolastique en français par le mot « habitude » apparemment tout proche. Et même si l'on maintient dans notre langue le terme d'« habitus » parce que l'on voit des inconvénients sérieux à le traduire par « habitude », on n'en est pas moins amené à concevoir l'« habitus », et donc la vertu, sur le mode de l'habitude, suite à la théorie de l'acquisition de la vertu par la répétition des actes. Les actes répétés creusent en l'âme un pli profond et stable qu'on appelle un « habitus » et qui est une sorte d'habitude.

La question ainsi posée n'est pas un problème d'école, destiné à peupler les loisirs d'une scolastique vaine. Nous allons voir que cette question de mots commande des conceptions différentes de la vertu et donc de la morale, et la réponse que nous lui donnons ou bien nous engage dans une dangereuse impasse ou nous permet de déboucher sur la voie droite de l'authentique conception de la vertu, selon la haute idée que les anciens se formaient d'elle.

La vertu semble être une habitude.

Engageons-nous dans la voie la plus facile : définissons la vertu comme une habitude. Qu'est-ce qu'une habitude? Dans le langage courant [3], l'habitude est une inclination à agir toujours d'une façon dé-

2. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* article « Vertu ».

3. Nous négligeons ici les sens plus élaborés du terme « habitude » que l'on rencontre chez certains philosophes et psychologues, souvent formés d'ailleurs

terminée ; elle s'acquiert par la répétition des mêmes actions et produit ensuite cette même répétition, mais avec une fermeté et une permanence propres.

Il semble, à première vue, que la notion d'habitude corresponde bien à celle d'« habitus » ou de « ἕξις » analysée par Aristote, reprise par saint Thomas. On peut *grosso modo* retrouver dans l'habitude les caractéristiques de l'habitus :

1. L'habitude est une disposition « difficile mobilis », ferme et stable ; on ne peut pas se libérer d'une habitude à volonté ; elle est devenue comme une seconde nature, une inclination constante à accomplir souvent telle action, à agir toujours de telle manière.

2. L'habitude fait agir avec facilité, au point qu'elle dispense même de prêter attention à ce que l'on fait ; on obéit sans effort à l'habitude ; c'est une pente qu'il suffit de suivre.

3. L'habitude fait agir avec une certaine joie. On éprouve de la peine à résister à l'inclination quasi naturelle que donne l'habitude et de la joie à lui obéir. On se sent contrarié quand on ne peut la suivre et tout aise de pouvoir s'y conformer.

La difficulté : l'habitude crée un automatisme qui diminue la tonalité morale de l'action.

La notion d'habitude souffre cependant d'un grave défaut : elle contient l'idée d'un automatisme de l'action qui entraîne l'affaiblissement, sinon la disparition de la conscience réfléchie et la décision volontaire au principe de l'action. « Le mot habitude implique ordinairement l'établissement d'un état mental d'indifférence, et même la disparition graduelle de la conscience par le progrès de l'automatisme [4] ». L'habitude semble être le mode d'automatisme propre à l'homme. Une action faite par habitude ne comporte pas cette présence attentive de la raison, cet engagement personnel de la volonté libre, qui font tout le prix et la valeur humaine de notre agir. L'automatisme de l'habitude évacue de l'action précisément ce qui lui accorde sa dimension morale : qu'elle procède d'une décision réfléchie, d'un engagement librement consenti.

Si l'on veut donc définir la vertu par la notion d'habitude, on aboutit à cet échec paradoxal : la vertu devient un facteur d'automatisation

---

par critique de l'acception courante, à partir du sentiment qu'il y a plus dans le phénomène humain complexe que l'on nomme « habitude » que ce qu'on y met communément. Nous préférons nous en tenir ici au sens courant d'« habitude », parce que c'est lui précisément que nous voudrions critiquer dans son application à la vertu. On voudra bien nous permettre même de marquer les traits de l'idée qu'évoque ce mot avec plus de rigueur que ne le fait l'usage courant, pour parvenir, par voie dialectique, à une notion plus juste de ce qu'est la vertu.

4. Lalande, *Vocabulaire de la philosophie,* art. « Habitude ».

de l'action humaine et diminue pour autant sa tonalité morale; loin de contribuer à augmenter la valeur morale et humaine de l'action, elle l'amenuise dans la mesure même où sa part grandit. Alors qu'aux yeux de la philosophie ancienne et de la théologie, la vertu rendait l'homme bon et son action humainement parfaite, la vertu définie comme habitude semble devoir faire de l'homme un pur automate et enlever à son agir sa valeur proprement humaine.

La répétition des actes, cause de la vertu morale, semble engendrer aussi l'automatisme.

Cet inconvénient est renforcé par la manière étroite dont on conçoit souvent la répétition des actes, mode propre d'acquisition des vertus naturelles, qui est aussi l'effet de la vertu. Si l'on n'y prend garde, on imagine cette répétition sur le mode d'une série d'actions matérielles identiques inlassablement reproduites. En se levant à une heure matinale pendant assez de jours pour qu'on ait pris le pli, on acquiert l'habitude de se lever tôt; on s'éveille et on se lève machinalement à l'heure déterminée. On prend l'habitude de fumer en fumant souvent; de boire, en buvant régulièrement des boissons fortes, et ainsi de suite.

Parce que la vertu se définit comme l'inclination à faire les actions bonnes, ordonnées ou permises par la loi morale, à éviter les actions mauvaises défendues par cette loi, on imagine qu'on sera un homme vertueux quand on aura créé en soi, par la répétition des actions matérielles admises comme bonnes, toutes les habitudes, tous les automatismes nécessaires pour agir toujours en conformité avec la loi morale. A peine aura-t-on besoin d'y réfléchir encore, à peine pourra-t-on encore hésiter sur ce qu'il faut faire. En acquérant les vertus, on se sera déterminé à faire pratiquement toujours des actions bonnes; on aura détruit en soi les habitudes contraires inclinant aux actions mauvaises. L'homme vertueux apparaît ainsi comme un être si parfaitement réglé, si profondément automatisé, si solidement assujetti sur les rails de la vertu, que tout problème moral semble pour lui s'être évanoui. Sa liberté lui est devenue comme une faculté inutile; elle est désormais sans emploi.

Mais l'on peut se demander si c'est dans cet automatisme supérieur que réside l'idéal de la perfection morale. L'homme vertueux ainsi conçu n'a-t-il pas bien plutôt réduit au minimum l'intervention de la volonté libre dans son action, la part de l'engagement personnel qu'elle produit? Puisque la valeur morale procède de la volonté éclairée par la raison, au dire de saint Thomas, l'homme vertueux n'est-il pas devenu au fond un être amoral?

II. LA VERTU, POUVOIR DE CRÉATION SPIRITUELLE

Nous voici donc contraints, pour sortir de cette impasse, de reviser notre définition de la vertu et de la dégager de la notion d'habitude, telle qu'on l'entend couramment.

La vertu est le pouvoir de produire l'action la meilleure.

S. Thomas définit la vertu comme un *habitus* opératif bon. Qu'est-ce à dire? Selon Aristote, à qui saint Thomas reprend cette notion, l'*habitus* est une disposition constante et ferme, distincte de la simple disposition, aisément variable. La bonne et la mauvaise humeur sont des dispositions. Avoir un tempérament optimiste, enclin à prendre toute chose du bon côté, est une disposition constante, une sorte d'*habitus*. L'*habitus* opératif, lui, est une disposition constante orientée vers l'action, génératrice d'action. Mais le trait spécifique de la vertu est sa bonté : elle est un *habitus* opératif *bon*. C'est aussi le terme de la définition qui a le plus besoin d'éclaircissement. « Bon » ne désigne pas simplement ici tout ce qui est conforme à la loi morale; cet adjectif prend aux yeux de saint Thomas une valeur bien plus riche et qui va modifier nos perspectives.

La définition aristotélicienne de la vertu la plus générale qu'invoque saint Thomas, si large qu'elle dépasse même le cadre de l'action morale [5], est la suivante : « virtus cuiuslibet rei determinatur in ultimum in id quod res potest [6] ». On détermine la « vertu » d'une chose par le maximum qu'elle peut produire. Selon les exemples d'Aristote, on détermine la « vertu » d'un athlète d'après la performance la meilleure qu'il peut réaliser. Si sa prestation reste en dessous de ce maximum, on dira que son effort est inférieur à sa « vertu ». La vertu apparaît comme la capacité pour une puissance d'action d'accomplir

5. Le substantif « vertu » qui, en français, désigne avant tout une qualité d'ordre moral, pouvait, dans ses correspondants grecs et latins, s'employer en d'autres domaines, forces physiques, arts, etc. Rappelons qu'en grec, *aretè* a d'abord signifié *l'excellence* d'une chose, d'un corps humain (beauté, force, agilité...), d'un animal, d'un vase, d'un meuble. Le mot a ensuite désigné le courage guerrier, excellence propre à l'homme. Il n'a acquis son sens moral, celui de perfection morale de l'agir, qu'avec le plein développement de la philosophie grecque.

En latin, *virtus* désigne d'abord la qualité propre du *vir*, de l'homme en opposition à la femme : le *courage*. Aussi, pour le latin, la vertu sera-t-elle avant tout la fermeté de caractère. Mais le terme peut aussi signifier ce qui fait la valeur d'une plante, d'un animal; et encore les qualités d'un homme dans un domaine particulier : Cicéron parlera des « virtutes oratoriae ».

Nous nous permettrons à notre tour d'employer quelquefois *vertu* dans un sens large, puisque étymologiquement et noétiquement l'emploi de ce terme dans le domaine des réalités matérielles et sensibles précède son usage au plan moral.

6. Cfr S. Thomas, *I^a II^{ae}*, qu. 55, a. 3; Aristote, *De Coelo*, l. 1, c. 11, 281a, 14-19.

le maximum de ce qu'elle peut. Prenons le cas d'un coureur à pied; sa vertu propre sera une disposition constante, venant développer ses aptitudes naturelles à la course pour lui faire réussir une course parfaite, la plus rapide qui soit en son pouvoir. La vertu fera de lui un bon coureur, capable d'atteindre son record en course. L'adjectif « bon » reçoit ici sa signification plénière; il veut dire : parfait, excellent; il qualifie la performance maximale d'une puissance active.

Qu'est-ce donc que la vertu? C'est une qualité active qui dispose l'homme à produire le maximum de ce qu'il peut sur le plan moral, qui donne à sa raison et à sa volonté conjointes le pouvoir d'accomplir les actions morales les plus parfaites, les plus élevées en valeur humaine. Nous rejoignons ainsi une autre définition aristotélicienne de la vertu, souvent invoquée par saint Thomas : elle fait bon celui qui la possède et rend son œuvre bonne. La vertu permet à l'homme de faire œuvre morale parfaite et le rend parfait lui-même.

La vertu, pouvoir créateur, au-delà de toute répétition pure d'actes matériels.

Nous voici bien éloignés de la définition de la vertu par l'automatisme de l'habitude; mais il nous faut serrer de plus près encore la différence de ces deux conceptions en nous efforçant de mieux voir en quoi consiste la répétition des actes que l'on admet communément comme le moyen d'acquérir la vertu. Voici deux affirmations qu'il nous faudra accorder : la vertu s'acquiert par la répétition des actes et la facilite ensuite; la vertu est une disposition qui permet à une puissance d'action d'accomplir des actes excellents.

Pour nous aider à bien voir ce qu'est la vertu morale, nous userons d'exemples concrets d'actions humaines choisies dans le domaine de la production par l'homme d'œuvres extérieures. La similitude de telles actions avec l'agir moral nous permettra de mieux voir quelle est sa vraie nature. Nous emploierons évidemment « vertu » dans un sens large, analogique. Prenons l'exemple d'un jeu. Puisque la vertu, dans un domaine déterminé, se manifeste par la réussite de l'action parfaite, quel sera le joueur d'échecs doué de « vertu » pour ce jeu? Sera-ce celui qui a l'habitude de ce jeu, mais qui, dépourvu d'imagination, répète toujours les mêmes mouvements de pièces qu'il a bien appris, ou est-ce le joueur qui se montre capable d'inventer des coups nouveaux qui déroutent son adversaire, parce qu'il n'a pas l'habitude de se voir attaquer ainsi? C'est incontestablement le second et sa supériorité, sa « vertu », se montre dans sa capacité d'invention de manœuvres nouvelles.

Quel chef d'armée est doué de la plus haute « vertu » dans l'art militaire? Est-ce le vieux général expérimenté qui applique soigneu-

sement la tactique éprouvée et classique en son temps, celle dont il a acquis une longue habitude et qui ne lui demande en somme que de répéter toujours les mêmes manœuvres? N'est-ce pas plutôt le jeune général audacieux qui, bien instruit déjà de l'art militaire, se montre en outre capable d'imaginer une stratégie nouvelle ou d'improviser une manœuvre inattendue, si neuve qu'elle surprend l'ennemi et le laisse sans réplique?

La vertu morale est semblable à de telles « vertus ». Son œuvre ne consiste pas uniquement dans l'observation scrupuleuse des règles morales, dans l'accomplissement exact des actions matérielles commandées par la loi morale, précisée par la casuistique. La vertu est la qualité qui permet à la raison et à la volonté de l'homme de parvenir à leur maximum de puissance sur le plan moral, de produire les œuvres humainement les plus parfaites et par là de rendre parfait l'homme lui-même, de lui conquérir la plénitude de la valeur qui lui convient. Or cette perfection n'est pas chose fixée à l'avance; elle est une création personnelle, une sorte d'invention de celui qui agit, si bien que l'on peut définir la vertu morale comme la capacité de créer des œuvres humainement parfaites sur le plan moral. C'est ainsi que l'homme est l'image du Dieu créateur, par sa capacité de produire de lui-même, d'inventer des actions parfaites [7].

Que l'on réfléchisse à la manière dont les saints ont accompli leurs œuvres les plus hautes; on verra qu'elles sont de pures créations de la vertu. L'œuvre théologique d'un saint Augustin, d'un saint Thomas d'Aquin, l'œuvre mystique d'un Jean de la Croix, d'une Thérèse d'Avila, l'œuvre spirituelle d'un saint Benoît, d'un saint François de Sales, les œuvres charitables d'un Vincent de Paul, d'un Don Bosco, toutes les fondations des grands Ordres, apparurent en leurs temps comme des innovations parfois bien audacieuses. Ces hommes, que rien ne distinguait d'abord parmi leurs contemporains, se sont trouvés devant des situations souvent si compromises que beaucoup désespéraient de leur rétablissement, tandis que d'autres n'en apercevaient même pas les défauts et les périls. Qui pouvait prévoir au IV^e^ siècle quelle serait l'œuvre de saint Augustin et son retentissement immense? Qui pouvait deviner en 1250 ce que serait la *Somme théologique* de saint Thomas, et sa conquête de l'aristotélisme, et le succès de cette théologie que les augustiniens qualifièrent dédaigneusement de « novella »? Qui aurait pensé au XVI^e^ siècle qu'une simple femme réformerait le

7. En opposant le caractère créateur de la vertu morale et l'accomplissement matériel de la loi, nous ne voulons aucunement dire que la vertu morale puisse être amenée à négliger l'observation de la loi morale. Bien plutôt elle l'observe si bien qu'elle passe au-delà de la loi, comme le fait la charité. Par ailleurs la loi a son rôle à jouer dans la formation à la vertu, comme les règles dans la formation aux arts, aux métiers. Mais nous n'avons pas à nous occuper ici des rapports de la loi et de la vertu morale.

Carmel et écrirait une œuvre mystique incomparable? Et les filles de la Charité, ces religieuses sans clôture, pénétrant dans les milieux les moins recommandables, qui aurait pu les imaginer, sinon la vertu créatrice d'un saint Vincent de Paul? Ce sont là de pures créations du génie chrétien, de la vertu chrétienne. Et pourtant ces œuvres extérieures ne sont que le reflet de la perfection intérieure qu'a produite la vertu en ces hommes et en leurs disciples. Car la vertu morale est d'abord toute intérieure; elle est perfection d'homme selon cette dimension spirituelle qui lui est propre et qu'il faut bien appeler intérieure, quoiqu'elle soit la source des œuvres extérieures. Mais on ne peut connaître l'activité de la vertu que par ce qu'il en paraît au dehors ou par expérience personnelle; aussi avons-nous dû faire appel à ces manifestations extérieures pour témoigner de la nature créatrice, novatrice, de la vertu morale.

III. LA RÉPÉTITION DES ACTES « INTÉRIEURS », PRINCIPE D'ACQUISITION DE LA VERTU MORALE

Nous devons donc concevoir la vertu morale comme un pouvoir de renouveau, de création dans le domaine moral, au plan de la valeur proprement humaine de nos actions. Mais ne nous voilà-t-il pas poussés aux antipodes de la thèse classique qui soutient que la vertu s'acquiert par la répétition des actes et la produit? Car un pouvoir de création est la capacité de faire des actes nouveaux, jamais accomplis, de rompre la chaîne des actes déjà faits. Ne serons-nous donc pas contraints de nous séparer de saint Thomas et d'abandonner l'opinion classique sur la formation des vertus acquises?

Les deux zones de l'action humaine : acte intérieur et acte extérieur.

Il n'en est rien toutefois, si l'on veut bien reviser la manière trop matérielle dont on comprend la répétition des actes. La vertu s'acquiert par la répétition des actes, soit des actes vertueux ou suffisamment bons pour pouvoir engendrer la vertu. Or comment saint Thomas conçoit-il l'action vertueuse? Il distingue en elle, comme dans tout acte humain, deux zones, deux plans, celui de l'acte « intérieur » et celui de l'acte « extérieur ». L'acte intérieur procède directement de la raison pratique et de la volonté, principe premier de toute action proprement humaine; l'acte extérieur est l'œuvre directe des autres facultés dont use la volonté à la manière d'instruments. Nous dirions aujourd'hui que l'un est d'ordre spirituel et l'autre d'ordre corporel, sensible, matériel.

Prenons l'exemple d'un acte de la vertu de force, de l'affrontement du péril de mort dans une action guerrière. L'acte intérieur de l'in-

telligence a pour tâche de découvrir la juste mesure à imposer à l'action guerrière, évitant l'audace excessive et sotte qui se précipite tête baissée dans le danger, et aussi la couardise qui voudrait fuir. L'intelligence doit tailler l'action en quelque sorte sur mesure; elle évalue quel est le péril sans le diminuer, estime ses forces sans les exagérer, à l'encontre de l'audace présomptueuse; elle ne s'imagine pas entourée de périls ni ne perd confiance dans ses forces, comme fait la couardise. En un mot, elle a le coup d'œil juste. La volonté, elle, collaborant avec l'intelligence, impose sa maîtrise à la sensibilité, à l'irascible qui volontiers bouillonnerait de colère, au concupiscible qu'affolerait aisément la peur, aux forces corporelles aussi pour les disposer au service de l'action vertueuse selon le jugement de l'intelligence. L'acte intérieur est l'acte de mesure par l'intelligence et l'acte de maîtrise par la volonté; l'acte extérieur est l'exécution de l'action par la sensibilité et les forces corporelles que commande la volonté. Et que l'on prenne garde de ne pas transporter maladroitement sur le plan psychologique ce découpage analytique. L'acte intérieur peut se faire, au regard de la conscience, d'une manière très rapide et comme spontanée; c'est précisément le propre de la vertu de permettre d'agir sans avoir plus besoin d'une longue réflexion, sans hésitation, ni lutte intérieure. L'acte intérieur peut se produire en un instant, car il est spirituel; l'acte extérieur, engageant le corps, prend nécessairement du temps.

La vertu s'acquiert directement par la répétition des actes intérieurs et non des seuls actes extérieurs.

Quelle sera donc la matière de la répétition qui engendre la vertu? Se formera-t-elle par la répétition des actes intérieurs ou des actes extérieurs? Ce sera évidemment la répétition des actes intérieurs de maîtrise intelligente de soi qui contribuera avant tout et directement à former la vertu. Comment s'acquiert en effet la vertu de force? Est-ce en étant toujours du parti de ceux qui veulent marcher à l'ennemi et courir au danger? Mais il serait parfois déraisonnable et sot de le faire, contraire à la véritable vertu de force. Bien plutôt la vertu de force exige à la fois que l'on sache aborder vigoureusement l'ennemi quand il le faut, et temporiser quand on ne peut faire mieux, et encore garder son sang-froid dans la défaite, pour tirer tout le profit possible de la retraite elle-même. La vertu de force s'acquiert donc par des actes extérieurs contraires: attaquer l'ennemi ou reculer devant lui. On ne peut certes plus parler ici de répétition concernant ces actes extérieurs, puisqu'ils s'opposent comme des contraires, avancer et reculer. Mais la répétition formatrice de la vertu est à l'intérieur de ces actes : dans l'action interne de l'âme qui impose sa maîtrise à l'au-

dace comme à la peur et au découragement et permet d'acquérir par sa répétition la vertu de force qui se définit comme la maîtrise de l'intelligence et de la volonté sur l'action humaine devant le péril de mort.

Prenons un autre exemple. La vertu de discrétion nous incline à observer une juste mesure dans l'usage de la parole; elle aussi s'acquiert par des actes extérieurs contraires. Elle impose de se taire souvent; mais pour conquérir cette vertu, il ne suffit pas de multiplier les victoires sur l'envie que l'on a de parler; il faut encore apprendre à parler quand il le faut et vaincre la timidité ou les craintes qu'on a de dire franchement son opinion. La discrétion s'oppose au mutisme comme au bavardage et apprend à parler comme à se taire. Cette vertu ne s'acquiert donc pas par la répétition des mêmes actes extérieurs, mais des actes intérieurs de maîtrise de la parole, qui procèdent de la raison et de la volonté.

Nous aboutissons de la sorte à une conception de la répétition des actes, à l'origine de l'acquisition de la vertu, très différente de la reproduction en série des mêmes actes matériels. Cette répétition des actes intérieurs est une série d'inventions, de réussites de l'intelligence et de la volonté; car tout acte de vertu authentique est une manière de création et de victoire sur le champ de bataille de l'action humaine. Invention de ce qu'il faut faire dans les circonstances concrètes et en fin de compte uniques, particulières, où l'on se trouve : faut-il affronter l'adversaire? faut-il temporiser? faut-il céder du terrain en attendant une occasion propice? Invention aussi de la manière d'agir, car il y a cent façons d'accomplir la même action matérielle et c'est peut-être dans la façon d'agir que se marque le mieux la personnalité d'un homme, que se manifestent le plus clairement sa valeur humaine et sa vertu. Encore : faut-il parler ou se taire? et comment faut-il parler? Le silence lui-même peut recevoir de multiples significations humaines : il y a le silence vide et le silence attentif; le silence approbateur et le silence réprobateur; il y a le silence ennuyé, le silence discipliné, le silence religieux qu'emplit la présence de Dieu. Chaque action qui se présente nous pose donc un problème, nous oblige à inventer notre solution, et ce serait une démission contraire à la véritable vertu que de vouloir calquer notre action sur des solutions toutes faites. La vertu nous donne le pouvoir d'inventer et d'accomplir des projets d'action moralement parfaits; elle s'acquiert aussi par de telles réussites morales. A l'encontre de la répétition des actes matériels, la répétition des actes intérieurs de la raison et de la volonté ne contrarie donc aucunement le caractère créateur et inventif que nous avons reconnu à la vertu. Loin d'engendrer un automatisme vide d'esprit, une routine compagne de l'habitude, la vertu est un facteur de spiritualisation de l'agir humain; elle permet à notre esprit de s'infiltrer dans nos forces

d'actions sensibles et physiques, de les imprégner; elle donne à la conscience humaine, à sa faculté d'attention, le pouvoir d'animer et de diriger jusqu'aux éléments de l'homme les plus rétifs à l'emprise de la raison.

Nous voyons cette différence profonde entre l'habitude et la vertu justement illustrée dans ces lignes qu'écrit Mgr Bougaud dans sa vie de sainte Jeanne de Chantal : « Pendant trente et un ans elle eut le bonheur de faire la sainte Communion chaque matin, et jamais cette sainte action ne cessa de lui paraître nouvelle. Elle ne s'y habitua jamais [8] ». On touche ici du doigt la différence : la répétition de l'action matérielle engendre l'habitude, la routine, l'ennui, qui gâtent la valeur spirituelle d'une action. Au contraire la vertu, surtout une haute vertu comme était celle de sainte Jeanne, loin de s'affaiblir par la répétition des mêmes actions, se nourrit d'elle et en fait une suite ininterrompue de renouveaux spirituels. La répétition n'engendre plus l'ennui, mais la nouveauté. Ce paradoxe est l'œuvre de la vertu authentique; non plus un recommencement indéfini des mêmes actions matérielles, mais une série surprenante de victoires de l'intelligence et de la volonté droite, suscitant un continuel renouveau intérieur.

Les trois notes caractéristiques de la vertu.

Il nous reste à vérifier cette différence des deux sortes de répétitions des actes, à propos des trois caractéristiques de l'*habitus* et de la vertu, mentionnées par saint Thomas.

1. La vertu est une disposition constante, « difficile mobilis ». La répétition des victoires de l'intelligence et de la raison sur les passions et sur les difficultés extérieures engendre en l'âme une maîtrise que rien ne pourra détruire, sinon un revirement de la volonté. L'habitude que fait naître la répétition des seuls actes matériels est d'ordre au fond plus corporel que spirituel; c'est un déterminisme psycho-somatique. Or saint Thomas n'accorde une parfaite stabilité et le nom d'*habitus* au sens plénier qu'aux dispositions de l'âme, parce que les dispositions d'ordre somatique sont dépendantes de l'instabilité relative des éléments corporels. La vertu est indéracinablement ancrée dans l'âme; l'habitude peut être modifiée par bien d'autres causes que la volonté, comme la maladie, un changement de milieu, etc.

2. La vertu donne la promptitude dans l'action, la facilité d'agir. Cette qualité est l'effet de la parfaite ordination et unification des principes intérieurs d'action de l'homme, où chaque élément joue son rôle naturel : la raison et la volonté dirigent et commandent, la sensibilité obéit à leur impulsion tout en y apportant sa contribution propre,

8. Mgr Bougaud, *Histoire de sainte Chantal*, Paris, 1892, t. II, p. 496.

les forces corporelles exécutent en perfection l'action voulue. Pour que l'action se fasse avec aisance, il faut que toute dissension interne soit apaisée, que tout l'organisme humain soit harmonieusement agencé. Seule la répétition des actes de l'intelligence et de la volonté peut produire cet ordre intérieur et rendre ainsi l'action prompte et facile. La répétition des seuls actes extérieurs risque au contraire d'engendrer dans la sensibilité un automatisme dont la raison et la volonté ne parviendront pas à se rendre maîtres, telle l'habitude de fumer ou de boire excessivement dont on n'arrive pas à se défaire. L'habitude cause alors le désordre dans les principes d'action de l'homme et rend l'acte moral pénible, même si la propension à agir conformément à l'habitude maintient la facilité de faire l'acte extérieur.

3. La joie d'agir. Elle est l'épanouissement de l'action parfaite, pleinement accordée et convenant aux dispositions profondes de celui qui agit ; elle donne du goût à agir. La répétition de l'action parfaite de l'intelligence et de la volonté produit la joie humaine la plus profonde, la plus entière et la plus vraie, parce que ces actions sont pleinement accordées et conviennent aux facultés proprement personnelles de l'homme. La répétition des seuls actes extérieurs au contraire ne peut donner qu'une joie superficielle et factice comme est la satisfaction d'un besoin artificiellement créé par l'habitude, une joie située dans la zone inférieure des principes d'action de l'homme, qui ne trouve pas toujours d'écho, loin de là, dans la partie supérieure de l'âme. On peut même être profondément mécontent d'éprouver de la joie sensible à céder à une habitude. Et encore : l'une est joie triomphante, issue de la création d'une perfection personnelle ; l'autre est une joie passive, une simple sensation de plaisir.

Comment la répétition des actes « extérieurs » contribue à l'acquisition de la vertu.

La netteté que nous avons mise à distinguer la répétition des actes « extérieurs » et celle des actes « intérieurs » ne doit toutefois pas nous les faire opposer trop radicalement et nous cacher qu'en réalité ces deux zones de l'agir humain collaborent intimement à l'élaboration de l'action humaine selon un certain ordre qu'il nous faut maintenant exposer. Nous les avons nettement distinguées pour nous dégager d'une conception trop matérielle du mode d'acquisition de la vertu qui risquait de nous fourvoyer dans l'impasse d'une automatisation de l'agir humain par de pures habitudes et de corrompre ensuite l'idée que l'on se fait de la vertu. La conception de la répétition qu'il faut rejeter est celle des *seuls* actes matériels. Elle conduit inévitablement à la perte du caractère personnel et moral de l'agir humain s'accomplissant sous un tel déterminisme. Il convient maintenant

que nous montrions l'union qui doit s'établir entre ces deux sortes de répétitions pour produire la vertu. Les actes extérieurs en effet sont, dans la pensée de saint Thomas, comme des instruments dont disposent les actes intérieurs, spirituels. L'acte humain complet, tel qu'il s'effectue en réalité, comporte l'un et l'autre. On n'acquiert pas la vertu de tempérance ou la vertu de force par les seuls actes intérieurs, d'intelligence et de volonté, mais par la mise en branle, sous leur égide, de toutes les facultés d'action de l'homme. Aussi l'entraînement à la vertu par la répétition des actes qui lui sont conformes comporte-t-il des actes extérieurs et fait-il naître dans les facultés inférieures et dans le corps même certaines dispositions actives qui sont *comme* des automatismes, des réflexes actifs que l'on pourrait appeler à la rigueur des habitudes, si ce terme ne prêtait à équivoque. Le bon soldat est doué de réflexes offensifs et défensifs qui lui font manier ses armes à la perfection. Le bon athlète a ses réflexes, des manières spontanées d'agir acquises à force d'exercice et qui font sa valeur. L'homme vertueux aussi a acquis des sortes de réflexes, jusqu'en son corps et dans sa sensibilité, des réactions spontanées qui lui permettent d'agir en perfection dans le domaine de la vertu morale. Mais ce ne sont pas là de purs réflexes inconscients, de pures habitudes vides d'intelligence et de volonté. Tout au contraire, les réflexes vertueux sont l'œuvre de ces deux facultés spirituelles qui ont si soigneusement modelé, si profondément imprégné la sensibilité et les facultés corporelles elles-mêmes qu'elles en ont fait de parfaits serviteurs qui spontanément collaborent avec elles au travail de la vertu. On devrait donc distinguer des habitudes, les réflexes purs qui, de soi, diminuent la part de l'esprit dans l'action, et des réflexes, les habitudes qui, au contraire, permettent à la volonté et à la conscience de pénétrer jusque dans les forces corporelles elles-mêmes pour les faire servir comme naturellement à l'action vertueuse. Mais sans doute vaut-il mieux éviter de parler de réflexes et d'habitudes à propos de la vertu, parce que ces mots désignent trop communément aujourd'hui de purs automatismes psychologiques et physiologiques agissant antérieurement à toute intervention de la conscience et de la liberté.

IV. LA VERTU S'ACQUIERT PAR ÉDUCATION

Nous avons employé jusqu'à présent, sans la contrôler, l'expression « répétition des actes » pour désigner le mode d'acquisition de la vertu naturelle. Il nous faut cependant formuler à son égard une critique qui nous amènera à l'abandonner comme imparfaite. Remarquons d'abord que saint Thomas use d'expressions plus larges pour désigner ce mode d'acquisition de la vertu. Il ne parle pas d'une

« iteratio actuum », mais dit que les vertus se forment « ex multiplicatis actibus », ce qui laisse le champ ouvert à des précisions ultérieures. On rétrécit donc la pensée de saint Thomas et on la gauchit légèrement en parlant d'une « répétition des actes » pour expliquer la formation de la vertu.

Mais venons-en à notre critique. Le terme « répétition » évoque l'idée d'une série d'actes pareils disposés à la suite dans le temps; cette idée s'inscrit dans la dimension quantitative, excluant de soi toute variation qualitative des actes répétés. Or quand on dit qu'une vertu s'acquiert par des actes multiples, on veut indiquer un mouvement de progrès d'ordre qualitatif qui va d'un état imparfait, des simples dispositions actives naturelles, non vertueuses encore, à l'état parfait d'une faculté douée de vertu. L'expression « répétition des actes » ne peut aucunement signifier ce progrès qualitatif contraire à l'idée de recommencement qu'elle implique et qui est cependant essentiel au mouvement qui engendre cette qualité qu'est la vertu. Bien plutôt l'idée de répétition risque de nous induire en erreur et de nous mener à une dévalorisation qualitative de l'action, à une dégradation de l'idée de vertu.

Il nous semble donc qu'il vaudrait mieux abandonner l'expression de « répétition des actes » et chercher un autre terme pour désigner le mode d'acquisition de la vertu. Nous proposons de dire que les vertus acquises se forment par *éducation*; encore faut-il préciser ce terme.

Lalande définit l'éducation comme un « processus consistant en ce qu'une ou plusieurs fonctions se développent graduellement par l'exercice et se perfectionnent ». Il note ensuite que « l'éducation... peut résulter soit de l'action d'autrui (c'est l'acception primitive et la plus générale), soit de l'action de l'être même qui l'acquiert. On se sert quelquefois dans ce dernier cas de l'expression anglaise ' self-education ' ».

L'éducation comporte donc une répétition des actes : elle se fait par exercice. La formation d'un soldat ou d'un athlète, qui est une sorte d'éducation, réclame de multiples exercices, la répétition fréquente des mêmes actes, un entraînement prolongé. Un artiste, un musicien, un peintre, un orateur, n'atteignent la maturité de leur talent qu'au bout d'une éducation qui les a soumis à d'innombrables exercices. De même l'éducation à la vertu exige-t-elle des exercices répétés, un entraînement suivi.

Mais l'éducation ajoute à la répétition des mêmes exercices l'idée d'un ordre progressif, d'une orientation qualitative qui ordonne ces exercices à l'acquisition finale de la perfection, de la « vertu » dans tel domaine particulier. L'éducation en effet comporte une alliance

indissoluble entre l'intelligence qui guide et la volonté qui agit, qui s'exerce. Elle ne consiste pas dans une exécution machinale d'actions répétées; elle n'est pas davantage un pur enseignement, une science qui prendrait l'action pour objet sans toutefois se mêler d'agir. Elle est à la fois une connaissance dirigeant l'action et une action guidée par une connaissance; en un mot, elle est une méthode d'action appliquée. Et comme il peut y avoir diverses méthodes pour développer les forces physiques, pour se former aux arts, et que certaines sont meilleures que d'autres, ainsi la vertu s'acquiert-elle suivant certaines méthodes d'action morale qui caractérisent le mode d'éducation, et il pourra y en avoir de bonnes et de moins bonnes. La méthode la meilleure sera celle que guidera l'idée la plus haute et la plus riche de la vertu, qui tiendra un compte plus soigneux des forces et des faiblesses, des possibilités variables de celui qui s'éduque, qui établira de l'idéal vertueux aux données concrètes et particulières de l'action le rapport le plus juste, tout au long du progrès vers la vertu.

Respect de la personnalité dans l'éducation à la vertu.

Notons en outre que la part du sujet éduqué doit toujours rester principale dans l'éducation à la vertu. Lalande remarque que l'acception primitive du mot « éducation » le fait résulter de l'action d'autrui. Dans l'éducation à la vertu, il faut au contraire accorder la première place à celui qui s'éduque. Nous avons montré que la vertu s'acquiert avant tout par l'exercice des actes intérieurs de l'intelligence et de la volonté, assurant leur maîtrise sur l'agir humain. Or ces actes sont essentiellement personnels. L'action volontaire, proprement humaine et morale, est définie par saint Thomas comme « procedens a principio intrinseco cum cognitione », soit, en langage actuel, comme procédant de la personne, sous la lumière de sa connaissance. Telle est la source première de toute éducation à la vertu; il n'y a pas de vertu authentique qui ne sorte de là. L'éducateur se tromperait lourdement s'il s'imaginait pouvoir se substituer à la personnalité de celui qu'il éduque et lui inculquer la vertu comme de force; s'il se laissait guider par l'idée, plus ou moins consciente, de profiter de la faiblesse provisoire d'une personnalité en germe pour lui faire prendre des « plis » vertueux, de bonnes habitudes, si bien ancrées qu'il ne pourrait jamais plus s'en défaire; ce ne serait pas encore là de vraies vertus, mais de simples automatismes, des habitudes. Celles-ci peuvent aider à la vertu; elles ne deviennent vertueuses que lorsqu'elles sont personnellement assumées. L'éducateur doit se rendre compte qu'il ne peut atteindre directement en autrui que la zone des actes « extérieurs ». Or la répétition de ces seuls actes n'engendre que le mécanisme des habitudes, quand elle ne provoque pas les réactions

antagonistes d'une personnalité rétive chez qui le dégoût de ce qu'on veut lui imposer s'accroît dans la mesure même où la pression extérieure se fait plus forte et contraignante; à moins que la puissance de la contrainte ne brise la personnalité ou ne l'affaiblisse au point qu'elle n'ose plus se manifester; mais en ce cas, l'éducation soi-disant morale détruit la base de l'édifice qu'elle prétendait construire; elle rend impossible l'acquisition de la véritable vertu, la formation à la vertu intérieure, car elle en tarit la source.

La tâche de l'éducateur se circonscrit donc dans les limites d'une aide favorisant l'éclosion de la personnalité morale, son développement, sa maturation. L'éducateur, dont la part est grande au début de la formation à la vertu, devra s'effacer peu à peu jusqu'au jour où celui qu'il éduque aura acquis assez de maturité pour prendre en main sa propre formation et se frayer lui-même sa route vers la perfection morale. L'éducateur intelligent ne craindra pas que cette conquête de l'autonomie morale ne rompe les liens qui l'unissaient à son protégé; s'il a réussi dans son œuvre, leurs rapports se transformeront tout naturellement en relations d'amitié, en cette forme supérieure de l'amitié qui convient à des hommes adultes et désormais égaux dans la vie vertueuse.

Nécessité de l'aide d'autrui et de la discipline dans l'éducation à la vertu.

Nous devons toutefois apporter non pas un correctif, mais un complément, corrélatif aux vues que nous venons d'exposer sur l'éducation à la vertu, insistant sur le respect de la personnalité d'autrui qu'il y faut garder. C'est que, à l'encontre d'autrefois, on risque de verser aujourd'hui dans un excès de « personnalisme ». Sous prétexte de respecter la personnalité d'autrui, on n'ose plus intervenir dans sa formation morale, on répugne à toute apparence de contrainte sur lui, on condamne toute discipline qui voudrait s'imposer à lui. Mû par le projet apparemment libéral de laisser libre jeu à la spontanéité naturelle, de faire confiance entière à la personnalité d'un chacun, animé de cette belle intention qui ne risque de heurter personne, mais dont le revers est parfois le défaut de vigueur et de pénétration dans les vues morales; on abandonne les autres, surtout les plus jeunes, à eux-mêmes, à leur inexpérience; on les livre aux périls des égarements, des malformations morales, et d'une vie intérieure toute en superficie, soumise aux duperies et aux incessantes variations de sentiments sans profondeur.

Il est pourtant un fait que les plus belles théories ne pourront détruire : nous avons besoin d'autrui pour nous former à la vertu, surtout au début de cette recherche. L'éducation à la vertu réclame une

discipline de vie que le débutant est normalement incapable de s'imposer de lui-même parce qu'il a la vue trop courte encore pour la découvrir, en apprécier l'utilité, et la volonté trop faible pour s'y soumettre seul. Il faut donc que ce soit autrui qui lui impose une telle discipline, qui lui apprenne à bien agir, à éviter les actions mauvaises, qui préforme en lui la vertu à l'aide d'ordres et de défenses, par des récompenses et des punitions au besoin, par l'usage de l'autorité.

Mais cette discipline doit avoir conscience de n'être qu'un moyen transitoire dans la formation à la vertu et accepter sa mesure de l'intention première de l'éducation : amener à maturité la personnalité morale de celui que l'on forme. Contrairement aux apparences, l'autorité, avec son pouvoir disciplinaire, n'est pas donnée à l'éducateur pour qu'il impose sa personnalité propre à celui qu'il éduque, mais elle veut plutôt, si elle est justement conçue, qu'il se mette au service du développement personnel de ceux qui lui sont confiés.

L'éducation à la vertu est une tâche difficile et complexe. Elle exige à la fois l'emploi de l'autorité et un respect profond de ceux qu'on éduque; beaucoup d'intelligence et de finesse et une volonté ferme. Elle doit se tenir également à l'écart de l'abus d'autorité qui brime la personnalité, l'étouffe ou la révolte, et du libéralisme naïf qui néglige de lui apporter l'aide dont elle a besoin. Equilibre délicat dont seul l'amour intelligent pour celui que l'on éduque permet de découvrir la formule.

Conclusion.

Au terme de cette recherche, récoltons-en les fruits. La vertu n'est pas une habitude, formée par la répétition d'actes matériels; elle n'est pas une forme supérieure d'automatisme psychologique, qui aurait en réalité pour effet d'affaiblir, de détruire la valeur morale et spirituelle de l'agir humain. La vertu donne à l'homme la capacité d'inventer, de créer les actes humains les meilleurs qui se puissent, sur le plan moral; contrairement à l'habitude qu'accompagnent la routine et l'ennui, elle est pouvoir d'innovation et de renouveau. Elle se forme par la répétition des actes « intérieurs » ou spirituels de l'intelligence et de la volonté utilisant à leurs fins les actes « extérieurs » de l'homme d'ordre corporel. Ou plutôt disons que la vertu se forme par éducation, selon un processus de développement graduel et de perfectionnement méthodique par l'exercice. Cette éducation est principalement personnelle, mais elle réclame, à son départ surtout, l'aide d'autrui, bienveillante, intelligente et forte au besoin.

La Sarte, Huy
Couvent des Dominicains.

S. PINCKAERS, O.P.

In Memoriam
Le Père Joseph Creusen, S. J.
(1880 - 1960)

Le Père Joseph Creusen vient de s'éteindre au Collège théologique et philosophique d'Egenhoven-Louvain, le 28 mars 1960. Très atteint déjà par le mal qui devait l'emporter, il était rentré de Rome à la fin de 1957. Il venait d'y célébrer son jubilé de soixante ans de vie religieuse. Après deux longues années d'effacement, en tous points édifiantes de piété et de simplicité, il s'en va vers Dieu trois semaines avant d'atteindre ses quatre-vingts ans.

Il était né en effet à Liège le 18 avril 1880. Entré dans la Compagnie de Jésus le 23 septembre 1897, ordonné prêtre le 24 août 1912, il émettait sa profession solennelle le 2 février 1915. Docteur en philologie classique de l'Université de Louvain en 1907, il avait ainsi acquis, avant d'être orienté vers sa vraie carrière, une première formation scientifique qui devait lui être très utile dans les recherches exactes qu'il poursuivra toute sa vie sur un tout autre terrain.

Dès le début de ses études théologiques au collège de la Compagnie de Louvain (1909-1913), il fut remarqué par le Père Vermeersch et commença sous sa direction ses études de droit canonique. Les contemporains ont gardé le souvenir de la collaboration très intime qui s'établit dès lors entre le maître et le disciple. Lorsque, à partir de 1918, le Père Vermeersch enseigna à Rome, sa chambre avec les livres et les classeurs qui la remplissaient devenait celle du Père Creusen pendant les mois de cours, et, aux vacances, était recédée simplement à son premier occupant, comme s'il ne l'avait jamais quittée. Cela dura plusieurs années.

Cette collaboration allait presque aussitôt aboutir à un grand ouvrage. Dès 1914, le Père Creusen avait commencé l'enseignement du droit canonique au collège de son ordre alors réfugié à Bruxelles. En 1918, il y ajouta la chaire de théologie morale, que quittait le Père Vermeersch et qu'il gardera vingt ans. Il a raconté lui-même[1] comment sur sa suggestion le maître et le disciple publièrent dès 1918 un exposé sommaire du nouveau code de droit canonique (*Summa novi Iuris*, Malines, Dessain, 4 éditions de 1918 à 1921) dont, en pleine guerre, le texte officiel leur avait été fourni gracieusement

1. *In Memoriam, le R. P. Vermeersch, N.R.Th.*, 1936, p. 821.

par le nonce apostolique de Bruxelles. Mais il fallait faire davantage. En 1919, ils décidèrent de rédiger, en se partageant les diverses parties du code, un commentaire plus étendu : *Epitome Iuris Canonici,* dont les trois volumes parurent en 1922 et 1923. C'est le Père Vermeersch qui fixa les proportions de l'œuvre pour l'adapter aux besoins de l'enseignement et des lecteurs. Avec bonheur, sans doute, car à l'heure actuelle, l'ouvrage a atteint sa septième édition. Depuis 1936, la responsabilité et la mise à jour continuelle de cette grande œuvre, claire, didactique, équilibrée, où les deux auteurs démontrent une considérable science des sources et un esprit d'adaptation résolue aux nouvelles dispositions, incomba entièrement au Père Creusen, aidé depuis 1950 par son élève le révérend Père Bergh.

En même temps, en juin 1918, il publiait en français un exposé sommaire de la législation particulière des religieux, telle qu'elle avait été pour la première fois coordonnée par le nouveau code : *Religieux et Religieuses d'après le droit canonique* allait connaître une large diffusion. Utilisant les travaux déjà parus sur le nouveau *De Religiosis* du code, la deuxième édition de 1921 atteignait la forme plus complète que cette œuvre éminemment pratique et fruit d'une expérience sans cesse enrichie n'a cessé de développer jusqu'à la septième édition en 1957 avec ses XVI-338 pages (Museum Lessianum, Desclée De Brouwer).

Le Père Creusen fut professeur à Louvain jusqu'en 1938. Pendant cette période il fut appelé à plusieurs reprises à occuper la chaire de théologie morale à l'étranger : à l'Institut Catholique de Paris, au scolasticat S.J. de Lyon, à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, au collège S.J. de Montréal.

C'est durant ces années aussi que sa collaboration à la *Nouvelle Revue Théologique* se fait des plus actives. Les tables ne mentionnent pas moins de 91 articles, notes, bulletins canoniques, consultations, parfois considérables. Rappelons seulement les grands articles sur l'onanisme conjugal, le vœu du plus parfait, la chasteté, les « faits merveilleux » de Belgique ; les deux articles sur le pontificat de Pie XI. En 1936, il publiait une adaptation de l'ouvrage allemand de l'abbé Ehl : *Direction spirituelle des Religieuses* (Museum Lessianum), destiné aux prêtres chargés de Religieuses.

A cette période appartient une de ses initiatives les plus heureuses : la fondation en 1925 de la *Revue des Communautés Religieuses.* Obéissant à la préoccupation d'éclairer régulièrement les religieux non prêtres et les religieuses, elle publierait avant tout les documents du Saint-Siège et leurs commentaires, des études sur les diverses obligations de l'état religieux, des consultations, des renseignements, une bibliographie. Durant de longues années, le fondateur de la revue en fut le premier et infatigable rédacteur. Ici encore, il montra sa

faculté d'adaptation rapide aux appels de l'heure. En formulant pour la première fois en un tout ordonné et avec une grande maîtrise les lois de la vie religieuse, le code avait inauguré pour l'état de perfection une période nouvelle, dont les développements, aboutissant à l'extraordinaire fécondité en ce domaine du règne de Pie XII, allaient montrer toute l'importance. La *Revue des Communautés Religieuses* serait prête pour cette période de progrès.

Aussi bien, est-ce à Rome même que, dès 1938, le Père Creusen allait prendre part de plus près à cet important mouvement de l'Eglise. A l'Université Grégorienne, le Père Vidal venait de mourir. Le Père Creusen fut appelé à le remplacer comme professeur ordinaire à la Faculté de droit canonique. Peu après il était nommé consulteur de la Sacrée Congrégation du Saint-Office, puis de la Sacrée Congrégation des Religieux, où il devint dès 1947 membre de la Commission des instituts séculiers. Ces hautes fonctions lui valurent des travaux très absorbants et une énorme correspondance, toujours très fidèlement tenue à jour. Ces devoirs rendirent forcément plus difficiles de nouvelles œuvres. Toutefois, outre les revisions plus ou moins profondes et les rééditions de la *Theologia Moralis* du Père Vermeersch (Volume II, 3e édition en 1937; volume III, 4e édition en 1948), de l'*Epitome Iuris Canonici* et de ses propres ouvrages, il rassembla patiemment dans ses moments libres les matériaux d'une biographie de son ancien maître, qui parut en 1947 sous le titre : *Le R. P. Arthur Vermeersch, l'homme et l'œuvre* (Museum Lessianum). Il y décrit, avec l'exactitude du philologue et souvent l'humour de celui qui a partagé intimement la vie de son confrère, la vocation, le rayonnement scientifique et spirituel, les admirables vertus, l'activité infatigable de cet homme exceptionnel que fut, jusqu'à son dernier jour, le Père Vermeersch.

C'est le moment de rappeler la profonde amitié, empreinte de vénération de la part du disciple, qui lia les deux canonistes. La carrière du Père Creusen eut le privilège de prolonger celle de son maître. Sans doute la différence des deux tempéraments intellectuels se révéla dès l'abord et ne cessa de s'affirmer. Le Père Vermeersch, juriste de première formation, saisissait les questions avant tout sous leur aspect plus spéculatif de droit ou de morale et se portait moins vers les recherches historiques, qui d'ailleurs s'accordaient mal avec sa productivité dévorante. Au contraire c'est dans l'étude des textes que ses dispositions scientifiques originelles orientaient le Père Creusen. Mais celui-ci suivit facilement son maître dans sa grande adaptation au réel et son interprétation progressiste de la législation nouvelle.

Le 23 octobre 1947, l'Université de Louvain voulut reconnaître la valeur scientifique du Père Creusen et ses importants travaux en lui conférant le Doctorat honoris causa en droit canon.

En marge de l'incessant labeur du canoniste et du moraliste, il faut placer tout ce qu'un zèle apostolique sans cesse en éveil inspira au Père Creusen. Prédicateur assidu de retraites ecclésiastiques et religieuses, il organisa ou prêcha en Belgique et en France de nombreuses retraites collectives pour Supérieures de religieuses. En 1938, il prit une part active en France au « mois sacerdotal », sorte de « troisième an » pour les prêtres diocésains. A plusieurs reprises, il aida les associations d'infirmières pour l'étude des questions de morale professionnelle. Il participa en France aux efforts d'organisation et aux journées de formation des religieuses hospitalières. A Rome, il accepta la charge d'instructions spirituelles régulières. Nombreux sont les Congrégations et les Instituts qu'il aida dans la rédaction ou la révision de leurs constitutions, parfois durant des semaines de travail.

Le Père Creusen fut toujours un religieux exemplaire. Sa fidélité aux observances était parfaite. En cela encore, comme par son labeur, il ressemblait à son ancien maître, qui aux jours les plus pressés n'admettait aucune diminution des temps d'oraison. Avec les années, sa cordialité ne cessa de croître et de pénétrer toute sa physionomie. Il animait vraiment les récréations. Son passage dans une communauté laissait l'empreinte de sa bonne humeur. De plus en plus il fut le bon Père Creusen. Sa dernière épreuve le trouva prêt. Au moment où son entourage le vit avec une peine profonde perdre graduellement ses facultés de travail et jusqu'au moyen de se mêler à une conversation, on ne put apercevoir en lui le moindre regret, le moindre retour sur soi. On vit alors que sa vertu avait pénétré jusqu'en ses forces inconscientes : elle ne demandait plus d'effort. Et quant à sa prière, elle survivait à son épuisement, parce qu'elle n'avait besoin que d'union. « Un grand canoniste et un saint prêtre » : parmi les nombreux témoignages les plus flatteurs qui ont afflué après sa mort, choisissons celui-là, qui résume cette vie d'un fidèle serviteur de l'Eglise, parfaitement unifiée dans la science et la vertu.

René Carpentier, S. J.

« Amour et maîtrise de soi »

A propos d'un livre récent [1]

« Ce livre a été écrit d'abord pour ceux qui portent une responsabilité directe dans la formation à l'amour. Au moment de l'achever, c'est vers les époux eux-mêmes que nous voudrions nous tourner pour leur demander de transmettre courageusement, totalement, le flambeau de l'amour chrétien aux générations à venir ».

Ces mots, qui introduisent les dernières pages, rendent bien l'enjeu du « problème crucial » partout présent à ce volume : il s'agit de savoir si l'amour, et plus encore l'amour chrétien, réussira à ne pas mourir au cœur de l'humanité?

Ce grand problème humain, l'auteur l'aborde par son aspect directement tangible : faisant un tour du monde, il montre les sociétés aux prises avec la contraception. Un peu partout, on tente de fixer les attentions sur le danger de la surpopulation. On en fait un écran opaque, qui boucherait la vue pour imposer de force la solution immédiate : la limitation abusive des naissances, à obtenir par l'émancipation sexuelle. Problème actuel donc, et problème crucial : non résolu, il entraîne les croyants chancelants à déserter la religion. Il trouble profondément ceux qui restent et veulent rester chrétiens. De toutes façons, il installe le péché à la source de la vie humaine et ruine l'amour, dont les hommes et les foyers ont absolument besoin, et l'Eglise aussi, elle dont l'existence est liée à la santé spirituelle des foyers, en raison par exemple des indispensables vocations sacerdotales. Nous arrivons ainsi au cœur de ce livre, à ce qui fait sa nouveauté profondément traditionnelle : qu'est-il exactement, cet amour dont il faut assurer la survie?

Depuis vingt-cinq ans, on s'est beaucoup efforcé, dans les publications catholiques, de redécouvrir la valeur du mariage en son aspect physique. Ce ne fut certes pas sans fruit. Mais lorsqu'on centre ainsi l'attention sur l'acte charnel, pour le justifier, l'embellir, le réussir au mieux de l'épanouissement des époux, facilement on arrive à voir en lui le sens même du mariage. Le jour, alors, où la restriction des naissances, souhaitée ou même obligatoire, demande l'abstention, c'est comme si tout à coup le mariage perdait toute signification. On peut croire que, si le problème du contrôle des naissances nous a tellement surpris, c'est que nous aussi, les chrétiens, nous risquions de perdre le vrai sens du mariage. Nous avons été rappelés à la réalité. Sans doute, les avertissements ne nous avaient pas manqué. Quant au présent livre, il se consacre avant tout à dégager, de la complexité des éléments en présence, l'erreur de base vers laquelle nous aurions pu glisser : cette erreur, c'est de nous tromper sur le sens de l'amour.

« Une équivoque de base » : même chez les chrétiens, l'amour est devenu un mot équivoque. Il est désacralisé. Son sens divin et son sens humain doivent en effet se galvauder, dès qu'on le confond, lui l'amour, avec l'assouvissement de l'instinct. Ce sont cependant là, concrètement, dans la nature humaine telle qu'elle est, deux réalités distinctes, contrastées même. Montrer ce contraste dans tous ses aspects, nous amener ainsi à voir, à toucher du doigt l'indispensable maîtrise se-

---

1. Mgr L.-J. Suenens. — *Un problème crucial : Amour et maîtrise de soi.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 20 × 13 cm., 232 p. Prix : 69 frs b.

xuelle requise pour sauver l'amour dans l'unité ordonnée de la chair et de l'esprit : telle est l'âme de cet ouvrage. Par là, il marque, croyons-nous, la fin d'une période et le commencement d'une nouvelle. Nous ne devrons pas renier les acquisitions de la période précédente, mais nous devrons les vérifier sérieusement à la lumière des pages que l'auteur consacre à la maîtrise de l'instinct, rédemption de l'amour.

Les circonstances servent cette thèse. La découverte de l'accouchement sans douleur vient de démontrer, avec un éclat nouveau, la maîtrise que l'homme exerce, s'il le veut, sur ses réflexes. Tous ses réflexes. Pourquoi n'arriverait-il pas à les « conditionner » ? Il n'a, en somme, lui qui est corps et esprit, que des réflexes plus ou moins « conditionnés », en bien ou en mal, par sa vie supérieure. « L'homme moderne à la conquête de soi » : tel est le leitmotiv ou le slogan que ce livre dégage, appuyé aussi aux découvertes de la neuro-physiologie : « Il y a place pour une hygiène du cerveau au service de la maîtrise sexuelle, comme il y a place aussi pour d'autres hygiènes ». Cette hygiène est indispensable à la vertu.

Plusieurs chapitres sont consacrés aux conditions qui doivent rendre possible cette maîtrise nécessaire : maîtrise à deux ; maîtrise progressive depuis le début de la vie du jeune homme et de la jeune fille ; maîtrise en face du problème de la fécondité et de la régulation des naissances. On ne trouvera pas ici ce que peut-être les époux chrétiens, aux prises avec les difficultés de la restriction, recherchent par-dessus tout : une étude de leur cas, où ils espèrent toujours découvrir une mise au large de leur conscience et de la délivrance de leurs inquiétudes. Sans doute l'auteur montre-t-il toute l'acuité concrète de ces cas de conscience, mais son œuvre se maintient avec raison à la hauteur du vrai problème : il s'agit de ramener les pensées, capables de sagesse, et les volontés chrétiennes à l'effort de reconstruction qu'exige l'amour, à la maîtrise de l'instinct.

Mais alors, que faire ? C'est la seconde partie. Et ici, de nouveau, l'œuvre de Mgr Suenens marque un commencement. Elle propose un vaste effort de conditionnement de l'instinct. Problème social, d'ordre public, autant que personnel et familial. Seul un évêque pouvait interpeller, avec une autorité acceptée et désirée, tous les responsables et leur demander une collaboration, dont aucune pièce ne peut manquer. Les prêtres, gardiens et propagateurs attitrés des vérités divines, éducateurs des consciences, animateurs du laïcat. Les médecins, serviteurs eux aussi, auprès des personnes et des foyers, des grandes lois naturelles et divines, des valeurs de l'amour chrétien. Les universitaires et les chercheurs, les éducateurs et les éducatrices à tous les degrés, les responsables des mouvements catholiques et leurs activités dans la vie familiale et sociale. Une action d'ensemble est ainsi décrite, dont personne ne pourra se croire libéré et qui, on ose l'espérer, ne laissera personne indifférent. Le problème de l'amour est le premier problème humain. Il est bien digne de prendre dans toutes les préoccupations la place maîtresse qui lui revient et que requièrent de plus en plus les désastres qui s'annoncent, si nous continuons à l'oublier, peut-être en raison de certaines fausses pudeurs. Il faut rompre le silence. « Toute la loi de Dieu se résume en ces mots : Tu aimeras ». Le grand commandement généreux, que nous adresse le Créateur et le Rédempteur doit nous mettre tous à l'œuvre.

Ce livre est émouvant d'un bout à l'autre. A toutes ses pages, même les plus imprégnées de profonde doctrine, il parle au cœur. Il nous appartient d'animer à notre tour, avec son aide, toute notre action de cet appel sauveur à l'amour et à la maîtrise de soi.

René CARPENTIER, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Allocution du 19 février 1960 aux curés et prédicateurs de carême de Rome. — (*L'Oss. Rom.*, 20 février 1960. — *La Doc. Cath.*, 1960, col. 321-326).

Le Pape voit dans cette réunion une sorte de continuation du Synode de Rome. Dans ces derniers temps, il s'est appliqué à vivre dans la familiarité de trois grands modèles du ministère pastoral dans l'Italie du XV^e^ siècle : saint Bernardin de Sienne, Frère Mineur, saint Antonin des Frères Prêcheurs, archevêque de Florence, saint Laurent Justinien, chanoine régulier de San Georgio in Alga, patriarche de Venise.

C'est au premier des trois qu'il emprunte aujourd'hui le thème de son allocution. Bien que destinés aux prélats, ces conseils de saint Bernardin peuvent être appliqués à tous les prédicateurs.

« A quoi doit tendre la prédication faite au peuple de Dieu? se demande saint Bernardin dans son sermon V, article 2, tome VII.

» Et il répond : à éclairer par l'enseignement, à consoler par la parole de Dieu et, dans la mesure du possible, à corriger les pécheurs. »

Docendo illuminare animas.

« Chers fils ! Le prédicateur a un devoir bien ardu. Car il doit s'efforcer de réunir en lui les dons du maître, de l'éducateur, du psychologue. Il doit savoir attirer l'attention des fidèles, guider le sentiment, pénétrer dans les consciences, exposer la vérité dans une forme convaincante et adaptée.

» L'exposition de la doctrine engage non seulement l'intelligence du prêtre qui doit en être nourri, mais son cœur, sa sensibilité. On exige du maître non pas tant un langage littérairement parfait qu'une parole précise, théologiquement exacte et mesurée. »

Avec saint Bernardin, l'on peut distinguer un triple degré parmi les auditeurs : les simples, ceux de dispositions moyennes, ceux qui sont plus parfaits. Mais il faut parler à tous avec grande simplicité.

Le devoir d'enseigner est fondamental dans la vie du prêtre, quelque absorbantes que soient ses autres occupations.

« Après vingt siècles de lumière chrétienne les ténèbres enveloppent encore beaucoup d'âmes et d'institutions humaines. Il n'y a pas à se faire d'illusions. Le grave devoir que son divin Fondateur a confié à l'Eglise demandera une attention et une application répondant de plus en plus aux multiples exigences des temps. »

« Soyons fidèles aux saintes traditions des orateurs les plus célèbres qui furent tout ensemble savants, pratiquants et saints. Il en est ainsi des anciens comme des modernes, depuis les premiers Pères de l'Eglise jusqu'à Bossuet, depuis saint Bernardin, si populaire et attachant, jusqu'au Curé d'Ars.

» Le livre des divines révélations est là : l'enseignement vivant de la sainte Eglise, comme s'il jaillissait du Cœur du Christ, est pour chacun de nous la source inépuisable de la plus haute inspiration. »

Verbo Dei consolari.

« La parole de Dieu a aussi été placée sur les lèvres du prêtre pour consoler les âmes tristes et désolées. »

« Elle est bien singulière et, en tout cas, inaccoutumée pour nous, la suggestion de saint Bernardin, que la parole de Dieu aura cet effet merveilleux de consoler, lorsqu'on mettra le plus grand soin à faire régner l'ordre et la tenue dans les églises, sur les autels, dans l'administration des sacrements, dans le culte de la très sainte eucharistie. » Mais nous sommes ainsi faits que l'ordre, l'harmonie, la beauté sont sources d'apaisement et de réconfort intime.

« Le regard du pasteur et du prédicateur sait pénétrer avec une aimable et respectueuse discrétion dans la demeure de ses fils et fidèles : il connaît les épines les plus pénibles qui blessent le corps et l'esprit. Elles représentent le sacrifice qui accompagne toute pauvre vie humaine. Derrière la porte d'entrée de chaque famille se dessine une croix dont le symbolisme mystérieux résume tout ce qu'il y a en fait de plus substantiel et de plus méritoire dans les rapports du temps et de l'éternité.

» Ils sont toujours vrais les mots du Pape Léon le Grand : « *Totius temporis est pie vivere; totius corporis crucem ferre.* Vivre pieusement vaut pour tout temps; porter sa croix vaut pour tous corps. »

» Quel réconfort dans ces mots; mais aussi que de grâce et de maîtrise ils valent au prêtre éloquent et pieux qui les redit! »

Saint Bernardin de Sienne fait appel à l'enseignement du Bon Pasteur pour montrer comment les prélats — et aussi donc les prédicateurs — peuvent consoler les âmes : « Je suis la porte. Qui entrera par moi sera sauvé; il entrera et sortira et trouvera sa pâture ». (Jo X, 9). Le saint commente : « Il entrera pour contempler la divinité du Christ; il sortira pour contempler son humanité; et soit qu'il entre, soit qu'il sorte, il trouvera préparé le pâturage des consolations et des délices ineffables. » Comme le pasteur qui emploie toutes ses industries pour le bien-être de son troupeau, ainsi le prédicateur s'efforcera de toute manière de mettre les âmes dans un climat de paix et de joie, pour les disposer davantage aux consolations divines.

Iuxta posse corrigere delinquentes.

Il est bien vrai que depuis le meurtre d'Abel un déluge de fautes a inondé le monde. Encore faut-il que le prédicateur se garde de mettre le mal trop en évidence.

« Connaître les situations, porter sur elles un jugement exact, proposer les remèdes convenables, faire confiance à l'intervention mystérieuse mais certaine de la grâce divine, tel est le premier devoir de celui qui veut combattre le mal et en circonscrire les conséquences délétères.

» Ici encore, comme en tout le reste, il faut agir avec clarté et dans le calme absolu; c'est-à-dire : *iuxta posse*, dans la mesure du possible.

» Des paroles grossières, des couleurs sombres, une polémique blessante ne conviennent pas à des lèvres sacerdotales. Il n'est pas nécessaire non plus d'insister sur des descriptions et spécifications du mal où se complaît la morbidité des faibles. Une allusion et rien de plus. Un mot, pas deux.

» La conduite sans reproche du parfait ecclésiastique, l'esprit de prière, la charité à toute épreuve, la distinction dans les manières : tout cela compte comme un précieux antidote aux maux d'ici-bas. »

En terminant, le Pape résume ses consignes dans ces notes caractéristiques du pasteur d'après saint Bernardin de Sienne : « *panis in pera; canis in fune; baculus cum virga; cornu cum fistula.* Ce qui revient à dire : le pain dans la besace, c'est-à-dire le sermon dans la mémoire; le chien tenu en laisse, c'est-à-dire le zèle avec mesure; le bâton avec la verge, c'est-à-dire l'autorité grave et la correction discrète; la trompette et le chalumeau, c'est-à-dire la crainte du jugement divin avec l'espérance des miséricordes divines. »

E. B.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation d'ouvrages : « Il poema di Gesù ». « Il poema dell'Uomo-Dio ». — (Décret des 16 décembre 1959-5 janvier 1960. — *A.A.S.*, 1960, 60).

Le Saint-Office a mis à l'Index une publication anonyme italienne, en quatre volumes, dont le premier a pour titre *Il poema di Gesù* et les trois autres *Il poema dell'Uomo-Dio.* Il s'agit, d'après *l'Osservatore Romano* du 6 janvier 1960, d'une vie romancée du Christ, œuvre prolixe de près de 4.000 pages. On y trouve de très longs discours de Notre-Seigneur et de la Sainte Vierge que l'auteur (il semble que ce soit une femme) fait même disserter des problèmes les plus récents de la théologie, non sans certaines formules étranges. Faits nouveaux et personnages nouveaux sont introduits dans le récit évangélique et certaines pages pourraient même être troublantes du point de vue moral. L'ouvrage, publié sans l'imprimatur requis par le c. 1385 § 1, n. 2, reproduit presque intégralement de volumineuses notes dactylographiées, rapportant visions et révélations, que l'autorité ecclésiastique, il y a dix ans, avait interdit de faire imprimer et avait ordonné de retirer de la circulation.

E. B.

Décret des 16-21 mars 1960 sur la communion dans la soirée. — (*L'Oss. Rom.*, 24 mars 1960. — Traduction de la *N.R.Th.*).

Le can. 867, § 4 statue que la communion ne peut être distribuée en dehors des heures où le sacrifice de la messe peut être offert, *à moins qu'un motif raisonnable n'engage à faire autrement.*

La Constitution « Christus Dominus » du 6 janvier 1953, qui mitigeait la discipline du jeûne eucharistique, accordait aux Ordinaires locaux la faculté de permettre, à certains jours, la célébration de la messe dans la soirée (n. VI). L'Instruction du Saint-Office jointe à cette Constitution déclarait qu'il était loisible aux fidèles de s'approcher de la Sainte Table, pendant cette messe, ou immédiatement, avant ou après, tout en observant les normes fixées par la Constitution pour le jeûne eucharistique (n. 15).

Plus tard, un *Monitum* du 22 mars 1955 rappela que cette faculté avait été concédée « pour le bien commun des fidèles » et que par conséquent (son application) devait respecter les limites du bien commun.

Ensuite, par le *Motu proprio « Sacram communionem »* du 19 mars 1957 la faculté fut accordée aux Ordinaires locaux de permettre la célébration de la messe le soir même « chaque jour, si le bien spirituel d'un groupe notable de fidèles le demandait ».

En rapprochant ces diverses concessions du texte du canon précité, la question a été posée de savoir si la clausule finale du paragraphe (can. 867, § 4) restait pleinement en vigueur, de manière que n'importe quelle cause raisonnable

suffise pour demander et distribuer la sainte communion l'après-midi, même indépendamment de la célébration de la messe.

A ce doute, cette Suprême S. Congrégation a estimé qu'il fallait répondre que la dite clausule, bien que non formellement abrogée, ne pouvait être que plus rarement appliquée, puisque, grâce à la mitigation du jeûne eucharistique, la cause raisonnable sera plus difficilement vérifiée. Cependant comme l'hypothèse ne peut être totalement exclue et qu'il ne sera pas possible ni toujours, ni partout, de célébrer des messes le soir, les Ordinaires des lieux pourront permettre que ce qui a été décrété dans les documents précités du Saint-Siège pour la distribution de la sainte communion aux messes du soir, soit appliqué aussi, là où ces messes n'ont pas lieu, à l'occasion d'une autre cérémonie sacrée, à déterminer par l'Ordinaire local lui-même, et qui sera célébrée l'après-midi dans les églises paroissiales ou non paroissiales ou dans les oratoires des hôpitaux, des prisons, des collèges.

Par cette concession, en même temps qu'il est pourvu plus largement au bien commun, on fait en sorte que les pasteurs d'âmes ne soient pas empêchés, par des demandes fréquentes des fidèles, de satisfaire aux nécessités de l'apostolat actuel. Cette décision prise par les Eminentissimes et Révérendissimes Pères de cette Suprême S.C. du Saint-Office en leur séance plénière du mercredi 16 mars 1960, a été présentée par l'Eminentissime et Révérendissime Cardinal Secrétaire du Saint-Office dans l'audience du vendredi 18 mars, à S.S. Jean XXIII, Pape par la Divine Providence, qui l'a confirmée et en a ordonné la publication.

Donné à Rome, au Palais du Saint-Office, le 31 mars 1960.

Sébastien Masala,
Notaire.

Ce décret, bien qu'il refasse lui-même l'histoire de la discipline récente en la matière, appelle quelque commentaire.

Le c. 867, § 4, établissant en principe que la communion ne peut être distribuée qu'aux heures où la célébration de la messe est permise (c. 821), ne fait que souligner l'union qui doit exister toujours, dans la pensée du communiant, entre le saint sacrifice et la réception du sacrement. Mais le Code avait introduit une restriction importante, que l'on ne trouve pas dans ses Fontes [1], et qui était bien dans l'esprit du mouvement de saint Pie X en faveur de la communion fréquente. Si « une cause raisonnable engage à agir autrement », on peut distribuer la communion à toute heure. Quel est le prêtre qui, avant la discipline nouvelle du jeûne eucharistique, aurait hésité à donner la communion à 15 heures de l'après-midi à un voyageur ou à un ouvrier, resté généreusement à jeun depuis minuit, précisément, afin de pouvoir communier?

De 1953 à 1957, la discipline du jeûne eucharistique fut notablement adoucie et les messes du soir de plus en plus largement permises, avec le grand profit, que l'on connaît, pour beaucoup de fidèles.

Ces modifications entraînent-elles une abrogation du c. 867 § 4 dans sa clausule finale? L'Instruction du Saint-Office du 6 janvier 1953, 152, déclarait que *tous les fidèles* pouvaient communier à la messe du soir, ou immédiatement avant ou après, même s'ils n'appartenaient pas au groupe en faveur duquel l'Ordinaire avait permis la célébration de cette messe. Cela impliquait-il une interdiction de distribuer la communion aux mêmes heures, indépendamment de la messe? Voici

1. Décrets de la S.C. des Rites du 7 sept. 1816, ad 23 et du 11 juin 1904, ad 1. *C.I.C. Fontes,* VIII, n. 5829 et 6331. Les auteurs admettaient cependant la distribution de la communion, le soir, pour une « cause spéciale ». Gasparri, *De Eucharistia,* n. 1091.

2. *A.A.S.,* 1953, 50; *N.R.Th.,* 1953, 198.

un cas réel : dans une église, où la messe du soir avait lieu régulièrement chaque premier vendredi du mois, pour les étudiants universitaires, on l'avait suspendue pendant les vacances. Une famille de cinq personnes, habituée à assister à cette messe et à y communier, se présente au jour où la messe n'a pas lieu. Doit-on refuser à ces personnes la communion, parce qu'il n'y a pas de messe, ou peut-on la leur donner vu leur désir et le fait qu'elles s'y sont disposées par les heures de jeûne requises? Il semble bien qu'une cause raisonnable existe de satisfaire à leur demande. Notons d'ailleurs qu'il pourrait très bien se faire qu'à ce moment, à l'autre bout de la ville, une messe du soir soit célébrée. Dans cette hypothèse, la lettre même du c. 867, § 4, dans sa première partie, ne serait-elle pas réalisée? « La communion est distribuée à une heure où l'on peut célébrer la messe ».

Le 13 avril 1957, une notification faite par ordre du Saint-Office à certains théologiens romains manifesta l'intention contenue dans le n. 15 de l'Instruction du 6 janvier 1953 : la distribution de la communion l'après-midi, indépendamment de la célébration de la messe, est interdite [3]. Notons qu'à ce moment le *Motu proprio* du 19 mars précédent avait très largement étendu la faculté des messes du soir [4].

A la suite de cette déclaration, un doute de droit aurait pu sembler surgir. La clausule du c. 867, § 4 ne peut-elle plus être invoquée pour distribuer dans la soirée la sainte communion à un endroit où il n'y a pas de messe du soir? Reprenons l'exemple d'un voyageur empêché jusqu'à cette heure tardive de communier.

Le récent décret du Saint-Office fournit les principes de solution :

1) Comme on l'imagine sans peine, la faculté actuelle des messes du soir rendra beaucoup moins fréquente l'application de la clausule du c. 867, § 4.

2) Celle-ci cependant n'est pas abrogée, ni son application totalement exclue. D'ailleurs les messes du soir ne seront pas toujours ni partout possibles.

3) Une faculté positive nouvelle est accordée aux Ordinaires des lieux : celle de permettre la distribution de la sainte communion à des groupes de fidèles à l'occasion de cérémonies organisées l'après-midi [5], là où les messes du soir n'ont pas lieu. On songe immédiatement à des exercices comme ceux de l'Adoration ou des saluts du Saint-Sacrement, de l'Heure Sainte, de la récitation collective du chapelet aux mois de mai et d'octobre. C'est à l'Ordinaire à déterminer quelle sera cette cérémonie.

4) La faculté vaut non seulement pour les églises paroissiales, mais pour toutes les autres comme celles des religieux, pour les oratoires publics (cfr c. 1191, § 1) et, ce qui pourrait être fort utile, pour les oratoires semi-publics des hôpitaux, des prisons, des collèges.

5) Il faut relever enfin la préoccupation du Saint-Office d'éviter que par des demandes multiples de recevoir la communion à divers moments de la soirée d'autres exigences graves du ministère pastoral soient entravées.

E. Bergh, S. J.

---

3. *Periodica de re morali, canonica, liturgica,* 1957, 227.

4. Il n'est peut-être pas inutile de faire remarquer avec le R. P. Hürth, S. J., *Periodica,* 1957, 225 que l'expression « missae vespertinae » de la Constitution de 1953, a été remplacée par le terme « missae postmeridianae » dans le Motu proprio (comme encore dans le décret actuel). Ces messes autorisées à partir de 16 h. (Instr. du 6 janvier 1953, n. 12) ne peuvent pas toujours être appelées en rigueur de termes « messes du soir ».

5. A partir de 16 h. semble-t-il, en fonction de l'Instr. du 6 janvier 1953, n. 12.

Bibliographie

THEOLOGIE

T. Campanella. — *Cristologia.* Inediti theologicorum liber XVIII. Edit. R. Amerio. Coll. Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, serie II, 8. Rome, Centro Internazionale di studi umanistici, 1958, 25 × 18 cm., 229 p. Prix : 5.000 lires.

— *Della grazia gratificante.* Inediti Theologicorum Liber XIII. Edit. R. Amerio. Même coll., 9. Ibid., 1959, 227 p.

Nous avons déjà loué l'œuvre de M. Amerio, qui continue inlassablement la publication et la traduction en italien de la Théologie inédite de Campanella (cfr *N.R.Th.*, 1959, p. 215). Le volume 8 de la seconde série achève la Christologie avec les thèses des deux natures, de la communication des idiomes, de la grâce et des dons du Christ, de ses qualités de chef de l'univers, de roi, législateur et prêtre, de la prière de Jésus et de l'adoration qu'on lui doit.

Le volume 9 traite de la grâce. Le texte commence par les mots : « dicendum esse de gratia gratum faciente ». Mais par la suite, Campanella déroule un *De gratia* complet, avec les thèses qu'on y trouve encore maintenant : partie historique et prise de position contre Pélage et Luther, distribution de la grâce et volonté divine de salut, disponibilité de l'homme, justification, mérite. Dans sa brève introduction, M. A. note, comme un fait particulièrement remarquable, la position très indépendante de Campanella dans la question de la prédestination : ce serait l'homme qui rendrait la grâce efficace, de telle manière que la coopération humaine serait méritoire de la justification. Ce livre XIII de la Théologie est un de ceux que conserve le ms. parisien (*Mazar., 1077-1078*) ; c'est donc lui qui, d'après les principes adoptés pour l'ensemble, sert ici de base à l'édition.

C. Dumont, S. J.

Ph. Delhaye et J. Boulangé. — *Espérance et vie chrétienne.* Coll. Rencontre de Dieu et de l'homme, 3. Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1958, 19 × 14 cm., 317 p.

Dans un domaine beaucoup moins exploré qu'on pourrait le supposer, maître et élève ont fraternellement collaboré pour nous donner un exposé, qui selon leur expression, « se tient en quelque sorte à un (double) carrefour » : carrefour entre le genre scolaire et celui de la vulgarisation, et par le fait même carrefour de la théologie positive, scolastique et kérygmatique. Cinq chapitres nous exposent : les perspectives bibliques, les jalons patristiques, les systématisations scolastiques, une philosophie moderne de l'espérance (Gabriel Marcel), une casuistique avec d'intéressantes notations psychologiques sur les conditions dans lesquelles cette vertu doit s'exercer, de nos jours surtout. Par la richesse de ses citations et son abondante bibliographie, cet ouvrage rendra service aux théologiens de métier ; laïcs cultivés et prêtres dans le ministère y trouveront de leur côté des thèmes pour nourrir leur vie spirituelle ou leur prédication. Les uns et les autres s'uniront, croyons-nous, dans un commun désir de voir les auteurs pousser plus loin un défrichement si bien commencé et nous donner la synthèse que l'ensemble des matériaux qu'ils ont rassemblés fait désirer et pressentir. Ou eût souhaité également que les épreuves aient été revues avec plus de soin. Car s'il est des coquilles qui font sourire, telle la citation : « Quis tam amentem non redamet » (p. 178), d'autres rendent le texte presque inintelligible, telle

l'absence d'un point-virgule avant le dernier mot de la ligne 8, page 127, ou celle de *caritate* dans le second texte de la note 2, page 181 (lire : « caritate si caruerit »). L. Renwart, S. J.

Etudes sur le sacrement de l'Ordre. Coll. Lex orandi, 22. Paris, Edit. du Cerf, 1957, 20 × 13 cm., 446 p.

Fruit de deux sessions du C.P.L. (Vanves, 1954-1955), ce volume apporte une importante contribution à l'étude du sacrement de l'Ordre et vient combler en partie l'affligeante pauvreté de nos manuels. Dans cette rencontre provoquée par des soucis directement pastoraux, historiens de la liturgie et des religions, théologiens et exégètes, canonistes et pasteurs se penchent sur la tradition vivante de l'Eglise, « qui est vécue avant d'être formulée, et est formulée avant d'être expliquée rationnellement ». Cette phrase de Dom Botte (p. 119) fixait une méthode de travail. Il importait en effet de considérer en premier lieu la pratique de l'Eglise dans sa liturgie ancienne et actuelle (Dom Botte), la transition du sacerdoce judaïque à la hiérarchie ecclésiale dans les premières communautés palestiniennes (J. Schmitt), la référence essentielle du sacerdoce ministériel au Sacerdoce du Christ (A. Gelin), au mystère du Sauveur et au don de l'Esprit à la Pentecôte (J. Lécuyer) ; il fallait étudier le vocabulaire antique du sacerdoce (P.-M. Gy), tel qu'il s'est progressivement précisé parallèlement à une conscience plus nette de la réalité et des degrés de l'Ordre (J. Daniélou) ; l'influence du monachisme (O. Rousseau). Des trois exposés sur la législation canonique, dans l'antiquité (J. Gaudemet) et le moyen âge (G. Fransen), le dernier (A. Duval, *L'Ordre au Concile de Trente*) est particulièrement éclairant. Les protestants n'ayant jamais mis en doute la nécessité du ministère de la Parole et l'aspect pastoral du sacerdoce, les décrets doctrinaux, à l'encontre, certes, des décrets disciplinaires, n'ont pas insisté sur ces deux fonctions. Il s'en est suivi peut-être dans les traités de théologie postérieurs, une notion un peu étriquée, individualiste et rituelle, du sacerdoce, notion que les Etudes présentes, nées d'un désir d'approfondissement de la théologie de l'Eglise, cherchent à élargir par ce sondage dans les profondeurs de la Tradition. Le Christ a institué un sacrement de l'Ordre, dont chaque degré comporte une pluralité de membres collégialement unis. L'évêque appartient à l'*Ordo episcoporum* catholique et apostolique ; il s'associe les prêtres dans une responsabilité collective sous sa dépendance ; les diacres sont de simples aides pour des fonctions annexes. — Les témoignages contemporains (le rapport de M. le Chan. Boulard en particulier) et les discussions qui suivirent les exposés montrent tout le champ d'application de cette doctrine en voie de renouvellement et les questions ouvertes à une recherche ultérieure. J. Bouvy, S. J.

J. Lécuyer. — *Le sacerdoce dans le mystère du Christ.* Coll. Lex Orandi, 24. Paris, Edit. du Cerf, 1957, 20 × 13 cm., 412 p.

L'ouvrage du P. Lécuyer, dont nous avions eu une prélibation dans les *Etudes sur le sacrement de l'Ordre,* mériterait un plus long examen que ces quelques lignes de recension. L'A. distingue un double aspect dans le seul vrai sacrifice et sacerdoce du Christ : un aspect pascal, dans la ligne du sacrifice de l'Expiation, par lequel le Verbe incarné opère le retour de l'homme pécheur à la filiation divine et pénètre comme grand prêtre dans le vrai sanctuaire du ciel, y entraînant l'humanité rachetée ; et un aspect pentécostal, dans la ligne du sacrifice de l'Alliance, par lequel le Christ glorifié, devenu le prêtre-médiateur de la Nouvelle Alliance, devient, avec le Père, principe du don de l'Esprit dans et par l'Eglise, qui est son Corps. Comme il y a une double onction sacerdotale du Christ, opérée par l'Esprit, l'une à l'Incarnation, l'autre après le baptême dans le Jourdain, répondant au double aspect pascal et pentécostal de son sacrifice, le sacerdoce des fidèles a deux aspects : par le baptême, ils deviennent fils de Dieu, participants du mystère pascal ; par la confirmation, ils reçoivent un charisme spécial qui les associe activement au mystère de la Pentecôte, à la

mission du nouveau peuple de Dieu sous l'Alliance de la nouvelle Loi dans l'Esprit de Dieu. L'ordination sacerdotale ministérielle des Apôtres se fit comme en deux temps : dès le soir de Pâques, ils ont le pouvoir de consacrer le Corps du Christ et de remettre les péchés; à la Pentecôte, ils reçoivent, avec le don de l'Esprit qui les fait témoins du Christ et leur donne le pouvoir du Christ sur son Corps mystique, la plénitude de leur sacerdoce. Dès lors, le P. Lécuyer se demande, à titre d'hypothèse, mais hautement vraisemblable, si la distinction actuelle entre prêtres et évêques, à l'intérieur d'un unique sacrement de l'Ordre, et en vue d'un unique sacrifice, mais dont la vertu se manifeste de deux manières, ne pourrait s'expliquer de la manière suivante : le presbytérat constituerait les ministres ordinaires des sacrements qui, liés au pouvoir de consacrer, sont ordonnés à détruire le péché et faire accéder à la filiation divine (baptême, pénitence, extrême-onction); l'épiscopat constituerait les ministres ordinaires des sacrements qui, supposant en celui qui les donne le pouvoir de régir le Peuple de Dieu, confèrent moins la sanctification personnelle qu'une mission particulière à accomplir au sein de l'Eglise (confirmation et ordre). Cette distinction, qui peut paraître fort tranchée à première vue doit être corrigée par l'unité hiérarchique collégiale que forment les membres du corps sacerdotal et par les mille nuances que le P. Lécuyer apporte à sa « thèse » qui semble bien fondée sur l'Ecriture et la Tradition. J. Bouvy, S. J.

La tradition sacerdotale. Etudes sur le sacerdoce. Coll. Bibliothèque de la Faculté catholique de théologie de Lyon, 7. Le Puy, X. Mappus, 1959, 23 × 15 cm., 317 p. Prix : 1.350 frs.

A l'occasion du centenaire de la mort du Curé d'Ars, ce volume a voulu nous présenter des éléments de base pour une élaboration de la théologie du sacerdoce. M. Gelin analyse le sacerdoce de l'ancienne Alliance, et conclut que le judaïsme a attendu, pour la fin des temps, un prêtre idéal, en contraste avec le grand-prêtre empirique. Pour la Nouvelle Alliance, le P. A. George montre comment la pensée de Jésus sur le sacerdoce s'est exprimée dans les évangiles. L'époque patristique fait l'objet de trois études : l'une générale pour toute la période, par Mgr Jouassard, qui attire l'attention sur le fait que les premiers ouvrages sur le sacerdoce, de S. Grégoire de Nazianze et de S. Jean Chrysostome, ne sont pas des traités complets, mais plutôt une suite de réflexions, et que la vraie conception du sacerdoce à l'époque patristique doit se dégager surtout de l'exemple de vie sacerdotale donné par les Pères; les deux autres sur saint Augustin, dont la vie a été transformée par l'ordination sacerdotale (M. Jourjon), et sur l'idéal du pasteur d'âmes selon saint Grégoire le Grand (G. Hocquard). M. Béraudy détermine les effets de l'Ordre d'après les préfaces d'ordination du Sacramentaire léonien. Pour la spiritualité sacerdotale de l'Ecole Française, M. Noye expose comment Métezeau concevait l'exigence de sainteté incluse dans le sacerdoce, puis il publie un texte de M. Olier sur un projet de Séminaire; ce projet est également commenté par Mgr Lallier, archevêque de Marseille. Dans une étude de la théologie du sacerdoce, le P. Lécuyer souligne que la prédication de la Parole de Dieu est fonction essentielle du sacerdoce; il se prononce aussi pour la sacramentalité de l'épiscopat. Après un tableau de la vie du Curé d'Ars, par M. Mellet, vient une bibliographie sur le sacerdoce, due à M. Etaix. Cet ensemble d'études est le plus bel hommage que des théologiens puissent faire à la mémoire du Curé d'Ars; il aidera les prêtres à découvrir davantage la grandeur et les exigences de leur idéal. J. Galot, S. J.

M. V. Wolfer, O.C.S.O. — *The Prayer of Christ According to the Teaching of St. Thomas Aquinas.* Coll. The Catholic University of America, Second Series (105). Washington, The Catholic University of America Press, 1958, 23 × 15 cm., x-64 p. Prix : $ 0.75.

L'extrait de thèse publié dans ce volume concerne l'efficacité de la prière du

Christ. D'après l'enseignement de saint Thomas, cette prière n'est efficace que lorsqu'elle émane de la volonté rationnelle; dans ce cas uniquement elle est prière au sens strict, et elle est toujours exaucée. Ainsi la prière de l'agonie, dans le fait qu'elle demandait l'éloignement du calice, n'a pas eu d'efficacité parce qu'elle procédait de la volonté de nature plutôt que de la raison. Quant à la prière de pardon pour les ennemis, prononcée par le Christ sur la croix, comment expliquer qu'elle n'ait pas obtenu le salut pour tous les responsables du crime? Le Docteur Angélique résout la difficulté en affirmant que Jésus s'est borné à demander le pardon pour ceux qu'il savait d'avance prédestinés au salut : de cette manière, la prière a été parfaitement efficace pour tous ceux en faveur desquels elle était adressée. Ces solutions restent-elles satisfaisantes aux yeux de la théologie actuelle? L'auteur cite des théologiens qui se sont exprimés dans le même sens que saint Thomas, mais il ne perd pas de vue l'immense part de mystère enveloppée dans cette question : mystère de la prière, et mystère de la prière du Christ. Ce mystère mériterait de faire l'objet d'études spéculatives plus approfondies. Pour ces études, la publication de cet extrait de thèse aura l'avantage d'avoir mis au point l'explication thomiste et de fournir ainsi une base de départ aux investigations ultérieures. J. Galot, S. J.

M. A. Schmidt. — *Gottheit und Trinität* nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius, De Trinitate. Coll. Studia Philosophica, Supplementum 7. Bâle, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1956, 23 × 16 cm., xii-273 p.

La première moitié de ce livre commente le commentaire de Gilbert. La seconde moitié est faite de sept monographies sur *rationes theologicae, mathematicae, naturales,* sur *quo est* et *quod est,* etc. En gros, elle est d'accord avec les travaux antérieurs et fait sérieusement progresser notre connaissance de la théologie porrétaine. Son principal mérite, à nos yeux, est de mettre en œuvre la distinction entre *rationes theologicae* et *naturales* et entre *essentia* et *subsistentia.* Solidaires l'une de l'autre, ces deux distinctions donnent la clé de la théologie de la Trinité et de l'Incarnation selon l'évêque de Poitiers et voici comment. Il y aurait distinction réelle (pas au sens de S. Thomas!), non pas entre *Divinitas* et *Deus,* mais entre *Divinitas* et *Deus-Pater, Deus-Filius, Deus-Spiritus Sanctus.* Un sens aigu de la transcendance de Dieu, de l'irréductibilité des *rationes naturales* aux *theologicae,* fait reconnaître à Gilbert l'impossibilité de passer des créatures à la connaissance positive de l'essence de Dieu. A partir des *subsistentiae* créées, la raison ne peut atteindre l'*essentia* divine. Elle peut démontrer, *theologicis rationibus,* à la source de l'Etre, l'unité, transcendant l'ordre créé et toute explication rationnelle, de l'inaccessible *Divinitas,* du « *Quo est* » *omnis subsistentia creata.* La révélation nous apporte une connaissance toute nouvelle de la création et du Créateur : dans le Christ, l'*Essentia* (*increata*) et la *subsistentia* (*creata*) sont unies. Voici qu'au-delà de la connaissance négative de la théologie rationnelle, le croyant connaît positivement *Dieu.* Impossible, selon Gilbert, de ramener à une unité supérieure cette christologie (*naturalibus rationibus*) et la théologie de la création (*theologicis rationibus*), car Dieu serait alors pensable comme un *quod est,* il ne transcendrait pas l'ordre créé — et la trinité des Personnes serait incompatible avec l'Unité divine (rapprocher ceci de la « césure principale » de la *Somme théologique* entre les deux premières parties et la *Tertia*). Dans cette perspective, l'assertion : *Deus est* (ou : *non est*) *Divinitas,* n'aurait pas de sens, en rigueur. Parler de *Dieu,* ce serait déjà, au-delà de la raison et de la philosophie, dans la lumière du Christ, parler confusément d'une personne à qui je puis m'adresser et qui *est,* plus précisément, le Père *ou* son Fils *ou* leur commun Esprit. Si cette explication (qui force peut-être celle de Schm. lui-même) est fidèle à Gilbert, il faut donner raison au P. Chenu qui, dès 1935, proclamait le sens profondément religieux de sa théologie, et nous rétractons joyeusement la réserve avec laquelle, à l'époque, nous accueillîmes son interprétation.

Signalons pour terminer quelques imperfections : absence de tout index alpha-

bétique; — Alain de l'Isle pour Alain de Lille (p. 9); — opposition entre philosophie et théologie au lieu de philosophie naturelle, p. 30, 214 (l'anachronisme est rectifié p. 215); — distractions (par exemple, p. 263, me reproche une citation imprécise parce qu'il lit 1360, là où le texte porte 1361); — interprétations contestables (les textes allégués p. 177 pour prouver que *Deus est divinitas* prouveraient plutôt le contraire); — attention encore insuffisante au rôle philosophique de la grammaire chez le Porrétain (Haring le fait justement remarquer dans un compte rendu un peu hautain, quoiqu'il ne soit pas lui-même à l'abri de toute critique). A. Hayen, S. J.

K. F. Lynch, O.F.M. — *The Sacrament of Confirmation in the Early-Middle Scholastic Period.* Vol. I : *Texts.* Coll. Franciscan Institute Publications. Theology Series, No. 5. St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1957, 23 × 16 cm., lxxviii-256 p. Prix : $ 9.00.

Pour servir de base solide à une étude à publier sur la confirmation à l'époque de la grande scolastique, l'A. édite, en ce premier volume, de nombreux textes distribués entre les années 1220 et 1270. Dans une introduction, il rappelle les données historiques connues concernant chacun des témoins utilisés (Alex. de Halès, Guil. d'Auxerre, Hugues de S. Cher, Guerric de S. Quentin, Herbert d'Auxerre, Richard Fishacre, Roland de Crémone, Jean Pagus, Jean de Moussy, Guil. de Méliton, Gauthier de Bruges et de nombreux anonymes). Il y a donc une double utilité à cet ouvrage : il fournit un abondant matériel d'étude au sujet d'un thème particulier du dogme; secondairement, il fait rapidement le point de la critique des textes concernant une période très productive et originale de la scolastique. C. Dumont, S. J.

Bessarion Nicaenus. — *Oratio dogmatica de unione,* édit. E. Candal, S. J. Coll. Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores. Series B. Vol. VII, Fasc. 1. Rome, Pont. Ist. Or., 1958, 28 × 24 cm., xcii-98 p. Prix : 6.000 lires.

La publication de l'*Oratio dogmatica de Unione* de Bessarion s'inscrit fort naturellement dans le programme de la collection des *Documenta et Scriptores* concernant le Concile de Florence, que publie l'Institut pontifical Oriental de Rome. Ce discours, dont l'influence fut décisive sur les Pères grecs du Concile pour les amener à l'accord avec les Pères latins dans la question du *Filioque,* ne fut pas prononcé au cours d'une session publique mais dans l'un des colloques privés entre les grecs, eux-mêmes fort divisés, à un moment crucial où le succès de l'Union paraissait définitivement compromis. L'*Oratio dogmatica* traite dans ses dix chapitres de la procession du Saint-Esprit *ex Patre Filioque.* Elle tend à montrer que le *consensus* des Pères de l'Eglise grecs et latins a dû exister, puisque les uns et les autres ont été des témoins de la foi de l'Eglise, qu'il existe donc *de facto,* que si des textes obscurs se rencontrent chez eux, il faut les interpréter en fonction des textes clairs. Quatre chapitres sont consacrés à ces prolégomènes. Bessarion passe ensuite en revue, dans les quatre chapitres suivants, les témoignages de la seule tradition des Pères grecs, établissant que la variété des expressions διά et ἐκ que l'on retrouve même chez eux, ne peut ébranler la solidité de la signification fondamentale commune. Quant aux Pères latins, dont il ne cite les témoignages qu'en gros, ils n'ont rien dit d'autre que les Pères grecs (chap. 9). L'union donc s'impose, on ne peut s'y soustraire (chap. 10). Ce discours courageux était d'autant plus méritoire de la part de Bessarion que lui-même était venu au Concile avec des idées bien différentes. C'est lentement, au cours des sessions, et par un examen calme et réfléchi des arguments apportés par les Latins ainsi que par sa recherche personnelle qu'il fut conduit à une telle conclusion. L'intérêt de l'édition du P. Candal est d'autant

plus grand que son texte est uniquement basé sur les manuscrits *autographes* de Bessarion tant dans son original grec que sa traduction latine (Venise, *Marc. gr.* 778 et 679, ce dernier, partiellement autographe et portant des retouches, n'est utilisé que dans l'apparat critique; Venise, *Marc. lat.* 1901 et Rome, *Vatic. lat.* 4037, pour la traduction latine). L'édition présente donc un texte notablement plus sûr que celui qu'on trouve dans Mansi (XXXI A, 893-966) qui ne fait que reprendre les éditions antérieures des Conciles, elles-mêmes très peu critiques. Le P. Candal fournit de plus, dans son Introduction, nombre de renseignements pertinents et neufs sur les circonstances, le plan, les idées, les citations et leurs sources (Jean Beccos, principalement). Son étude est à la fois solide, neuve et constructive, trois qualités qui la classeront parmi les plus appréciées de celles parues dans la série des *Documenta et Scriptores.*

Ch. Martin, S. J.

Hieronymus Emser. — *Schriften zur Verteidigung der Messe.* Hrsg. v. Th. Freudenberger. Coll. Corpus Catholicorum, 28. Munster, Aschendorff, 1959, 25 × 18 cm., xxxviii-196 p. Prix : 18,80 mks.

La messe, sa signification sacrificielle et ses cérémonies ont constitué le champ de bataille quasi quotidien où s'affrontèrent dès le début du protestantisme, réformateurs, Luther et Zwingli en particulier, et contre-réformateurs. Parmi ces derniers Jérôme Emser se distingua par sa pugnacité. Les *cinq* écrits, opuscules plutôt qu'ouvrages de longue haleine, tous polémiques évidemment, que publie le prof. Freudenberger, ont paru dans le court espace d'un an et demi, exactement de janvier 1524 au milieu de 1525. La chronologie de leur parution souligne l'étonnante rapidité des attaques et des parades dans les joutes théologiques de cette époque, au détriment de la solidité des écrits, bien entendu. En décembre 1523 paraissait la *Missandi formula* de Luther, par laquelle, déniant toute valeur au canon traditionnel de la messe, il remplaçait l'ancienne formulation liturgique par une nouvelle, plus évangélique à son gré. Quelques mois auparavant Zwingle également avait rejeté le caractère sacrificiel de la messe entendu au sens catholique pour n'en faire qu'un mémorial du sacrifice de la croix, rejetant comme Luther, la valeur apostolique du canon. A l'un et à l'autre Emser répondit presque en même temps et dès les premiers mois de 1524 : contre Luther la *Missae christianorum contra Lutheranam missandi formulam assertio* (terminée le 29 février 1524), et contre Zwingle, la *Canonis missae contra Huldricum Zwinglium defensio* (13 avril 1524). Si Luther se tut, il n'en alla pas de même de Zwingle. Celui-ci eut connaissance en mai 1524 de la réplique d'Emser et le 20 août paraissait son *Adversus Hieronymum Emserum antibolon.* Mais Emser ne se laissa pas démonter pour autant. En janvier 1525 était lancé son *Apologeticum in Uldrichi Zwingli antibolon.* L'*Apologeticum* à peine achevé, Emser se tournait contre de nouveaux adversaires. Deux prévôts de Nuremberg en révolte contre l'évêque de Bamberg pour avoir célébré la messe et administré les sacrements de pénitence et d'eucharistie en dehors des rites prescrits, avaient publié, avec l'aide d'Osiander et en reprenant les théories de Luther et Calvin, la défense de leur conduite (21 octobre 1524). Entre le milieu de janvier et mars-avril 1525 sortit de presse le *Wider der zweier Pröbst zu Nurnberg falschlich Grund...* et comme en avril 1525 Luther avait lancé à l'intention des chanoines prébendés de Wittenberg, un nouvel écrit contre la messe, son *Vom Greuel der Stillmesse, so man den Kanon nennt,* particulièrement offensant pour les catholiques, l'*Auf Luthers Greuel wider die hl. Stillmess Antwort* ne tarda pas à paraître. La prolifération hâtive des écrits a incontestablement nui à leur solidité. Il serait cependant injuste de dénier à Emser un certain sens historique, de la solidité de jugement, de l'habileté dans la discussion. Ces qualités lui ont valu, dans sa dispute avec Zwingle, l'appui de l'humaniste Wimpfeling. Il ne faut pas perdre de vue, non plus, l'état, rudimentaire à l'époque, des sciences historiques, en particulier en ce qui concerne l'origine des textes liturgiques. Compte tenu de tous ces éléments le jugement sur Emser est largement positif et son œuvre mérite le respect.

Ch. Martin, S. J.

R. Prenter. — *Schöpfung und Erlösung. Dogmatik.* Band I. *Prolegomena. Die Lehre von der Schöpfung.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1958, 24 × 16 cm., VIII-272 p. Prix : 14,50 marks.

Cette traduction allemande de la première partie de la dogmatique du théologien danois bien connu Regin Prenter s'ouvre par des *prolegomena* qui occupent les deux tiers du volume. C'est dire l'importance que leur accorde l'auteur : il y précise les notions de dogme et de dogmatique, le rôle dogmatique de l'affirmation de la Trinité, le sens et la portée du principe « sola scriptura, sola fide », les rapports entre la raison et la révélation, l'irréductible opposition entre le luthéranisme, tenant fidèle du « sola scriptura », et le catholicisme romain, non moins fermement persuadé que Dieu a confié la conservation et l'interprétation authentique de son message à l'Eglise et tout spécialement, en celle-ci, à l'infaillible magistère pontifical. Le dernier tiers du livre, en application des principes exposés dans l'introduction, est une théologie exclusivement biblique de la création, rejetant toute intrusion d'une théologie naturelle. Si pareille présentation met bien en valeur l'actualité de la création et l'unité fondamentale du plan divin du salut, elle amène aussi l'auteur à déclarer par exemple que la foi chrétienne dans la création ne fournit aucune explication de l'origine du mal ou à concevoir la justice primitive et le péché originel non comme des événements de la vie du premier homme, mais comme de mystérieuses et simultanées composantes de la vie de tout individu.

On ne peut mieux, nous semble-t-il, apprécier cet ouvrage qu'en lui appliquant le jugement que l'auteur porte sur le catholicisme romain : si la thèse fondamentale est inacceptable, il ne s'en suit pas, loin de là, que tout soit à rejeter dans cet ouvrage sérieusement pensé, écrit avec sérénité (même dans les pages où il condamne « l'hérésie » de l'infaillibilité pontificale) et un désir de rapprochement œcuménique basé sur la vérité et la netteté des positions doctrinales et non sur leur atténuation, ce dont on ne peut que le louer.

L. Renwart, S. J.

P. Walser. — *Die Prädestination bei Heinrich Bullinger im Zusammenhang mit seiner Gotteslehre.* Coll. Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, 11. Zurich, Zwingli-Verlag, 1957, 23 × 16 cm., 288 p. Prix : 16 marks.

On a dit de Zwingli que la providence a pris dans sa pensée la place occupée par la grâce dans celle de Luther. En traitant de la prédestination chez Bullinger, M. Walser a été amené à montrer les attaches de cette doctrine avec les points principaux de la théologie de celui qui fut l'ami et le successeur du réformateur zurichois. En ce sens, le contenu de cette thèse de doctorat dépasse la promesse de son titre. Après un relevé des études antérieures, l'A. définit la notion d'église, chez B., dominée par l'idée biblique de l'alliance et de l'élection. La partie centrale traite du rapport entre la providence, la prescience et la prédestination dans l'œuvre abondante de ce pasteur qui fut moins un dogmaticien qu'un prédicateur, un exégète, un historien et surtout un grand épistolier. A l'inverse de Calvin, B. inclut la prédestination dans la providence; il voit sa source non dans la gloire ou la justice divine, mais dans la bonté du Créateur. Mais ce qui n'était souvent chez Zwingli que froide dissertation académique, prend chez B. le ton de l'exhortation pastorale : le prédicateur populaire a senti le besoin d'infléchir les rigueurs de la « double prédestination » dans le sens d'une bonne nouvelle consolante plus axée sur l'élection que sur la réprobation. Cependant B. n'échappe pas à la thèse déterministe qui dans le problème du mal ne croit pouvoir échapper au dilemme entre la toute-puissance de Dieu et sa bonté qu'en exaltant la première; et comme cette thèse ne résoud pas grand chose, la pensée de B., comme celle de son maître Zwingli, ne peut que rester en suspens devant les insondables desseins de Dieu. Le salut est dans la foi; mais celle-ci semble bien n'être que le signe, le double d'une réalité extra-temporelle,

l'élection. Moins affirmatif que Calvin, B. dit : « Si vous croyez, vous avez la certitude d'être au nombre des élus ». Les bonnes œuvres, qui n'ont d'autre source que Dieu, sont l'attestation, à soi et aux autres, de l'élection. — Comme la première partie exposait les points d'appui de la prédestination dans la doctrine de Dieu, la troisième nous fait voir l'œuvre du Père, du Fils et de l'Esprit dans la rédemption. J. Bouvy, S. J.

PATROLOGIE

A. Hamman, O.F.M. — *La philosophie passe au Christ.* L'œuvre de Justin : Apologie : I et II. Dialogue avec Tryphon. Coll. Ichthus. Littératures chrétiennes, 3. Paris, Edit. de Paris, 1958, 19 × 14 cm., 365 p. Prix : 1.320 frs.

Poursuivant sa route sur sa lancée (cfr *N.R.Th.*, 1958, 196-197 et 1959, 298-299), la collection *Ichthus,* que dirige le P. Hamman, O.F.M., publie en ce troisième volume la traduction française des deux Apologies de S. Justin aux empereurs, et son Dialogue avec Tryphon. Après les premiers épanouissements de la littérature chrétienne naissante encore pétrie d'esprit juif, après les premiers efforts pour s'en dégager et les premiers essais de pastorale, les lettres chrétiennes gagnent en profondeur. Foi et philosophie s'affrontent. Choc ou synthèse? Les écrits de S. Justin sont une première réponse à cette interrogation et dans le sens de l'accueil. L'homme est bien connu de tous, et son œuvre aussi. Inutile donc de nous y attarder. A ceux qui n'y seraient pas initiés viendront en aide les Introductions, toujours vivantes mais un peu rapides et frisant plus d'une fois l'inexactitude, de l'éditeur. Quant aux traductions françaises, elles ont été reprises pour l'essentiel de celles, excellentes, présentées dans la collection Hemmer-Lejay par Archambault et Pautigny. L'illustration abondante et systématiquement répartie à travers tout l'ouvrage soutiendrait, s'il le fallait, l'attention du lecteur. Mais ce stimulant n'est guère nécessaire quand on lit, par exemple, et non sans quelque émotion, pour ne pas dire quelque nostalgie, les descriptions vivantes et évocatrices de l'eucharistie et des assemblées chrétiennes.

Ch. Martin, S. J.

M. Spanneut. — *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie.* Coll. Patristica Sorbonensia, 1. Paris, Edit. du Seuil, 1957, 22 × 15 cm., 476 p. Prix : 1.800 frs.

La vue d'ensemble que présente M. Spanneut sur le « Stoïcisme des Pères », c'est-à-dire la connaissance qu'ils ont eu du stoïcisme et les influences stoïciennes qu'ils ont subies dans l'élaboration doctrinale de leur christianisme, si limitée qu'elle soit dans le temps (elle ne dépasse pas l'année 230) et dans certaines de ses perspectives (en particulier, la morale n'est traitée que d'une manière secondaire, parce qu'il existe déjà une excellente monographie sur ce point particulier, celle de Stelzenberger), ne constitue pas moins une véritable « Somme », très fournie de renseignements et bien ordonnée, que ne pourront négliger ceux qui s'intéressent au problème des relations entre la culture antique et le christianisme. Le stoïcisme est de toutes les philosophies anciennes, celle qui a le plus marqué, parfois, il est vrai, d'une manière assez mêlée et éclectique, la pensée religieuse des deux premiers siècles de l'ère chrétienne. Il est donc impossible que sa doctrine et plus spécialement sa morale n'aient pas « déteint » d'une manière ou d'une autre, souvent difficile à préciser dans ses modalités (influences directes ou indirectes des idées, atmosphère générale créée, vocabulaire, formes littéraires, etc.) sur les écrits des Pères de l'Eglise. L'ouvrage de M. Spanneut constitue un essai d'inventaire de cet ensemble mi-pondérable mi-impondérable. Il s'est surtout concentré sur les points suivants : état actuel des recherches, leurs résultats (excellente bibliographie) ; ce que les Pères ont pensé, connu et

dit du stoïcisme; enfin l'incidence des doctrines stoïciennes fondamentales relatives à Dieu, l'homme et le cosmos, sur les écrits des Pères de l'Eglise. La réponse donnée à ces questions peut être énoncée à peu près comme suit : les recherches modernes ont été nombreuses, mais elles portent surtout sur des questions ou aspects particuliers, elles restent presque toujours déjetées et sans grande profondeur; quant aux travaux d'ensemble sérieux — sauf pour la morale — il n'en existe pas. Ce qui a motivé la présente étude. Les renseignements fournis par les Pères sur le stoïcisme sont proportionnellement nombreux et intéressants, assez fréquemment originaux (c'est-à-dire constituant pour nous l'unique témoignage), mais souvent aussi, ils doivent être contrôlés et critiqués. Les Pères sont les témoins d'un stoïcisme d'« école », c'est-à-dire de ce stoïcisme qui, dans les écoles du deuxième siècle, commentait les grands classiques anciens : Zénon, Cléanthe, etc. Ils ne s'intéressaient guère au stoïcisme populaire et moralisateur propagé en leur temps dans de nombreuses couches de la population. Enfin en ce qui concerne l'« empreinte » ou l'« emprise » doctrinale du stoïcisme sur les Pères elle est notable et marque de larges secteurs de leur théologie : l'Homme (composé humain, corps, âme, esprit; théories sur l'hérédité et la génération, avec les conceptions médicales qu'elles supposent; problèmes de la connaissance; la vie morale, instincts, passions, liberté, vertu), Dieu (connaissance de son existence, ses attributs, Logos, Providence cosmique et Loi du monde), le Monde ou Univers (cosmogonie, évolution, constitution, unité et harmonie). L'influence stoïcienne a marqué la théologie chrétienne de l'époque d'une tendance très nette vers le *monisme* : unité de l'homme, unité du monde, unité de l'homme avec le monde, unité avec Dieu de l'homme et du monde par la Providence cosmique. Elle a été d'autant plus facilement accueillie dans l'Eglise que celle-ci trouvait dans le monisme stoïcien — sous bénéfice des corrections nécessaires — un allié de taille dans sa lutte contre le dualisme platonicien et surtout gnostique négateur de ses dogmes. La morale stoïcienne présentait aussi, au moins dans ses applications concrètes, sinon dans ses principes premiers, beaucoup de points de contact avec celle du christianisme. Tout cela était bien de nature à rapprocher, sans les confondre, cette philosophie religieuse et la religion chrétienne. La synthèse de M. Spanneut nous a paru remarquable. Nous n'avons éprouvé qu'un regret en la parcourant : celui de ne l'avoir pas vu utiliser davantage encore l'homélie paschale ps.-chrysostomienne qui est bien, nous semble-t-il, l'adaptation la plus expressive qui nous ait été conservée de la « mentalité » stoïcienne aux dogmes chrétiens. Ch. Martin, S. J.

G. Strecker. — *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen.* Coll. Texte und Untersuchungen, 70. Berlin, Akademie Verlag, 1958, 24 × 16 cm., x-296 p. Prix : 33,50 marks.

Rarement écrits ont suscité jugements aussi divergents et fluctuants que les *Homélies* (= H) et les *Récognitions* (= R) ps.-clémentines. Au point de départ de ces controverses se situent les théories de F. Chr. Baur et de l'Ecole de Tubingue, pour qui ces écrits représentent un gnosticisme judéo-chrétien intermédiaire entre le gnosticisme valentinien et bardesanite d'une part, marcionite de l'autre, et expriment l'achèvement de la synthèse des tendances pétriniste et paulinienne en une Eglise « catholique » hiérarchique. Très systématiques dans les spéculations doctrinales, ces vues étaient grevées d'un vice fondamental : elles négligeaient presque entièrement le problème littéraire des sources de H et R. Hilgenfeld, le premier, décela dans R les *Kérygmes* et les *Pérégrinations de Pierre*, les *Anagnorismes de Clément* et d'autres sources encore. Ulhorn les rassembla en un *Grundschrift* (= G), que la critique unanimement maintint après lui, et duquel on fit dépendre H et R tantôt parallèlement, tantôt l'un par l'autre. Délaissant la construction doctrinale de Baur, les recherches ultérieures se portèrent sur l'analyse de G et de ses sources, se scindant en deux courants nettement divergents : l'un sceptique sur la valeur doctrinale des récits ps.-clémentins, n'y voyant qu'une production littéraire plus ou moins réussie, l'autre, plus rapproché de l'Ecole de Tubingue, estimant valable leur utilisation dans la discus-

sion des origines chrétiennes et en particulier judéo-chrétiennes. Telle était la situation que Strecker trouva devant lui. Il estima bon de tout reprendre par la base, tout en profitant des éléments valables établis peu à peu par la double lignée de ses prédécesseurs. Sa première tâche est de reconstituer G en soumettant à cet effet à une critique serrée les textes de H et R, qu'il tient jusqu'à preuve du contraire pour deux succédanés de G, indépendants l'un de l'autre. Il dégage ainsi un noyau commun qui correspond dans sa plus grande partie à G. Deux études particulières, l'une sur un rituel d'ordination qu'attestent et utilisent les écrits ps.-clémentins, l'autre sur leurs citations bibliques, terminent cette section de son étude. Plus importante encore est la suivante tout entière consacrée à l'analyse des sources dont s'est servi l'auteur de G. Car il s'est inspiré de pas mal de traditions et d'écrits antérieurs et de tendances variées. La plus ample de ces sources est incontestablement les *Kérygmes de Pierre,* une autre les *Anabathmoi de Jacques,* toutes deux d'origine judéo-chrétienne, la première se compliquant de gnosticisme. Les *Kérygmes* ne représentent pas seulement l'œuvre d'un homme, si largement et librement qu'il ait conçu son cadre littéraire mais aussi un « milieu », celui du judéo-christianisme, où incontestablement il a vécu et dont il s'est inspiré. L'éloignement chronologique de ce milieu par rapport à la communauté primitive ne peut faire de doute encore qu'on ne puisse en fixer la date (vers 200?) et la région (Syrie occidentale?) que d'une manière très approximative. On ne peut donc pas identifier ce milieu à proprement parler à l'ébionisme. Quant à l'auteur de G il serait exagéré de l'appeler « un bon catholique » comme l'a fait Waitz, mais on n'oserait pas davantage le tenir pour « un véritable judéo-chrétien » ou « hérétique ». Il appartient plutôt, semble-t-il, à un milieu et à une région et à une époque où les frontières n'avaient pas encore été nettement tracées entre l'« orthodoxie » et l'« hérésie ». Tout cela nous fait converger de nouveau vers la Célésyrie, lieu d'origine le plus probable des *Kérygmes de Pierre* à une époque qui ne peut remonter plus haut que 220 et dont il est difficile de déterminer le *terminus ad quem*; en tout cas celui-ci se fixe avant le quatrième siècle puisque l'auteur de H, selon Strecker, serait un arien juste d'avant Nicée, et celui de R, écrit vers 350 en Syrie ou Palestine, un orthodoxe (les allusions ariennes qui s'y rencontrent ne sont que des interpolations postérieures). Nous serions tentés de caractériser les conclusions de l'étude de Strecker en disant qu'il s'est efforcé de tenir une *via media* entre les deux tendances signalées plus haut. Les *Kérygmes de Pierre* comme les *Anabathmoi de Jacques,* vus même au travers des écrits ps.-clémentins sont des témoins valables, quoique incomplets de la théologie judéo-chrétienne. A ce titre donc il nous est loisible de les utiliser par le truchement du *Grundschrift* qui se cache sous la formulation passablement libre et tardive de H et R. Quant à y voir des intentions synthétisantes du pétrinisme et du paulinisme comme Baur les y a vues, c'est une autre chose. Sur ce point l'histoire de la critique des ps.-clémentines a suivi une route irréversible. Malgré des vues si modérées, Strecker fera-t-il autour de lui l'unité de la critique? Nous en doutons encore, si complexe apparaît ce problème littéraire en ses éléments et si sinueux et incertains les sentiers où doivent s'engager les critiques pour le résoudre. Ch. Martin, S. J.

ORIGENES. — *Werke.* IX. *Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars.* Coll. Die griechischen christlichen Schriftsteller, 49 (35). Berlin, Akademie-Verlag, 1959, 25 × 18 cm., LXIV-404 p. Prix : 68 marks.

Les *Homélies sur S. Luc,* œuvre de jeunesse d'Origène, n'ont été conservées que d'une façon fragmentaire en grec, et partiellement (39 homélies sur un plus grand nombre qui reste indéterminé) dans une traduction latine composée par S. Jérôme vers 390 à Bethléem. Quant au *Commentaire sur S. Luc,* nettement postérieur aux *Homélies* et beaucoup plus court (cinq livres), il paraît bien n'avoir constitué qu'un supplément au *Commentaire sur S. Matthieu* qu'Origène

publia après 244 à Césarée. Ni Jérôme ni Rufin ne l'ayant traduit, nous sommes mal informés sur son texte qui ne nous est plus actuellement conservé en grec que par des citations et des extraits de chaînes d'authenticité fréquemment douteuse. Il y a presque 30 ans, Max Rauer avait édité le « corpus » des textes d'Origène sur l'Evangile de S. Luc, tel qu'on pouvait alors essayer de le reconstituer, dans les *Origenes Werke* des *Griechischen christlichen Schriftsteller*. Il échoit très heureusement aujourd'hui au même savant, le mieux préparé pour une telle tâche, d'en donner la réédition. Celle-ci est si retouchée, qu'il faut sans hésiter la qualifier d'œuvre nouvelle. L'Introduction a été presque entièrement réécrite, certains jugements ou observations de l'éditeur, précisés, renforcés ou nuancés, de nouveaux manuscrits de la version latine des *Homélies* ont été utilisés, dont un, en onciale (VIII^{e}/IX^{e} s.) de première importance (Cambridge, Corpus Christi College 334), ce qui a donné occasion à un regroupement de l'ensemble; enfin, la disposition des fragments grecs insérés, en parallèle, dans le texte latin a été modifiée. Seuls ont été conservés à cet endroit, dans la réédition, ceux qui coïncidaient réellement avec le texte latin de la version. Les autres ont été rejetés à la fin du volume avec le reste des fragments. Cette section de l'édition s'est donc fortement gonflée, passant du simple au double, et mérite plus encore que dans la première édition le titre très vague de « Fragments sur l'Evangile de S. Luc » qui les annonce. Il reste, en effet, très difficile dans l'état actuel de nos connaissances de déterminer d'une manière sûre à quelle œuvre d'Origène appartiennent ces fragments; est-ce aux *Homélies* que nous savons avoir existé d'une manière plus étendue que nous les présente la version de S. Jérôme, est-ce au *Commentaire sur S. Luc* que nous ne possédons plus dans son intégrité, ou encore à d'autres œuvres de l'exégète alexandrin? On ne peut répondre à ces questions dans la plupart des cas. Bien plus, la question d'authenticité reste posée pour certains d'entre eux. Rauer a soumis à une révision sévère mais toujours très délicate les fragments publiés dans la première édition. Une quarantaine d'entre eux ont été éliminés de la deuxième. Mais certains cas sont quasi désespérés tant s'équilibrent les raisons pour ou contre l'authenticité. Une certaine prudence restera donc toujours de mise dans l'utilisation des fragments.

Ch. Martin, S. J.

A. Michiels, O.F.M. — *Index verborum omnium quae sunt in Tertulliani tractatu De praescriptione Haereticorum.* Coll. Instrumenta Patristica, 1. Steenbrugge, Abbaye Saint-Pierre, 1959, 24 × 16 cm., 150 p. Prix : 125 frs.

Une nouvelle collection vient d'être lancée par l'abbaye Saint-Pierre de Steenbrugge, déjà universellement appréciée par sa revue *Sacris erudiri* et surtout par son *Corpus christianorum* que doublera dans un avenir assez proche sa *Continuatio* médiévale. *Instrumenta patristica* se fait l'auxiliaire de ces entreprises et accueillera tout travail d'approche ou subsidiaire susceptible de faciliter leur tâche aux éditeurs de textes patristiques : *Index,* répertoire, lexique, bibliographie, aperçu d'ensemble sur un secteur ou une période, etc. Le premier volume de la collection naissante est un *Index verborum* du *De praescriptione haereticorum* de Tertullien. *Index* au sens étroit du terme, dans sa première partie, qui n'examine pas la signification des mots, mais se contente d'en énumérer les applications dans le *De praescriptione.* Les éditions dépouillées (texte et apparat critique) sont celles de Kroymann (1942), de de Labriolle (1907) et Refoulé (1954). Une seconde partie, qui se rapporte uniquement aux prépositions (dont l'usage est naturellement plus étendu), groupe ces dernières d'après leur sens, leur contexte, leur valeur syntactique. Tel quel, l'Index rendra donc service en premier lieu au grammairien, et au linguiste. Les éditeurs des œuvres de Tertullien ne pourront non plus l'ignorer puisqu'il leur donne des renseignements précieux sur son vocabulaire et indirectement sur son style. Il est souhaitable que se multiplient et d'une manière systématique, les publications de ce genre qui constituent la base indispensable à la mise sur pied d'un lexique général du latin chrétien des premiers siècles.

Ch. Martin, S. J.

S. Hieronymus Presbyter. — *Opera.* Pars I. *Opera exegetica.* I. Coll. Corpus Christianorum. Series Latina, LXXII. Turnhout, Brepols, 1959, 25 × 16 cm., LXVI-420 p. Prix : 500 frs broché ; 575 frs relié.

L'œuvre exégétique de S. Jérôme publiée dans le *Corpus christianorum* au premier volume de ses *Opera,* comprend quatre commentaires ou traités importants : les *Hebraicae quaestiones in Libro Geneseos,* le *Liber interpretationis hebraïcorum nominum,* les *Commentarioli in Psalmos* et le *Commentarius in Ecclesiasten.* Les deux premiers sont reproduits d'après les éditions de Paul de Lagarde (*Hieronymi Quaestiones hebraicae in Libro Geneseos,* Lipsiae, 1868, et *Onomastica sacra,* Gottingae, 1887, deuxième édition à peine différente de la première qui vit le jour en 1870). Vieilles d'au moins trois quarts de siècle et par surcroît construites sur une base manuscrite trop étroite (dans l'un et l'autre cas trois manuscrits seulement ont été utilisés alors qu'aujourd'hui une bonne quinzaine, dont le *Paris. lat.* 13.348, s. VIII, sont recensés pour chacune des deux œuvres), ces éditions lagardiennes ne répondent plus aux exigences de la critique. Dans ce cas donc le *Corpus christianorum* a dû se contenter de reproduire non la « meilleure » édition existante actuellement, mais bien la « moins mauvaise » ! Il en va heureusement très différemment pour les deux commentaires suivants. Les *Commentarioli in Psalmos* sont réédités d'après l'édition de G. Morin (*Anecdota Maredsolana,* t. III, 1895). Quant au *Commentarius in Ecclesiasten,* la publication d'Adriaen est toute nouvelle, solidement basée sur deux manuscrits excellents, le *Wirceburgensis* Mp. th. q. 2, manuscrit italien en onciale, excellent et exceptionnellement rapproché de l'original puisqu'il fut écrit moins d'un siècle après celui-ci, et le *Paris. lat.* 13.349 du milieu du VIII^e^ siècle. Pour les autres manuscrits et leurs variantes, l'éditeur a dû se contenter de consulter les éditions, l'une et l'autre classique, des Mauristes et de Vallarsi. L'introduction générale sur S. Jérôme et son œuvre, très succincte, est due à dom Antin. On notera davantage cependant la *bibliographia selecta,* riche de 741 numéros, et les *Indices* biblique et onomastique, ce dernier se référant uniquement au *Liber interpretationis hebraicorum nominum.* Ch.Martin, S. J.

Theodoret de Cyr. — *Thérapeutique des maladies helléniques.* Edit. P. Canivet, S. J. Coll. Sources chrétiennes, n° 57. 2 vols, Paris, Edit. du Cerf, 1958, 20 × 13 cm., 522-339 p. Prix : 4.800 frs.

P. Canivet, S. J. — *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e^ siècle.* Coll. Bibliothèque de l'histoire de l'Eglise. Paris, Bloud et Gay, 1957, 25 × 16 cm., XXIV-384 p., 12 tabl. Prix : 3.800 frs.

Ces deux publications du P. Canivet sont complémentaires. L'une, en effet, publie le texte de la *Thérapeutique* de Théodoret, et l'autre, dont le titre est un peu sybillin : *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e^ siècle,* retrace, au cours d'une enquête exceptionnellement fouillée, les raisons d'être, la genèse et la méthode apologétique du même ouvrage. Au début du V^e^ siècle, les survivances du paganisme et les nouvelles persécutions auraient suffi à justifier une entreprise apologétique. Mais par surcroît, en Syrie, un véritable attrait était exercé par les juifs et les païens, qui aggravait le péril chez les chrétiens. Théodoret avait pris très vite conscience de ces dangers car de bonne heure ses études l'avaient mêlé aux milieux non chrétiens. Devenu moine à Apamée, il résolut d'engager la polémique sur les deux fronts : juif et païen. On sait qu'il aborda les grands thèmes de la controverse antijuive, mais jusqu'ici on n'est pas parvenu à en découvrir les écrits. C'est que, dans le fait, constate le P. Canivet, ils ne font qu'un avec la *Thérapeutique.* L'apologiste a tenté également dans le même ouvrage de rapprocher de l'Eglise les païens instruits, qui lui reprochaient d'imposer à ses adeptes une foi sans preuve. Il retourne même le grief contre eux considérant l'hellénisme comme une maladie dont les causes sont

l'ignorance et l'insuffisance. Le « traitement » qu'il préconise pour les guérir, c'est-à-dire à la fois pour les éclairer et les purifier (en fait, comme on le voit, bien plus œuvre de propédeutique que de polémique), consiste à les conduire à l'Evangile par la voie de la philosophie, en l'occurrence Platon et le platonisme, dont le sérieux et le succès lui permettaient d'espérer une plus large audience. En conformité avec une longue tradition qu'avaient déjà amorcée Clément et Origène, et suivie Eusèbe, l'argumentation s'opère sous forme d'un florilège de citations. Le P. Canivet soupèse à la fois principes et méthode d'une telle forme d'apologétique. Quelle peut être aussi la portée et la valeur d'une apologétique fondée sur la philosophie? De quelle manière Théodoret opère-t-il le choix et la présentation des extraits qu'il propose? Il a de fait sa manière propre de citer : il veut court, bien choisi et précis. Mais il n'échappe pas à l'erreur et ce qui pis est, il ne laisse pas parfois que d'être tendancieux, accommodant trop aisément les textes à ses fins. Si les preuves sont fausses, que peuvent valoir les conclusions? Mais ne chargeons pas trop cependant Théodoret car les erreurs lui sont-elles réellement toutes imputables? N'est-il pas tributaire d'une tradition littéraire elle-même inexacte? Et voilà posé le problème des sources de la *Thérapeutique*. Echeveau bien embrouillé à première vue que le P. Canivet avec une patience, une acribie, et un flair dignes d'éloges, s'applique à démêler par l'étude simultanée des *suites* parallèles de citations et des *états* du texte. L'analyse de tous les extraits d'auteurs profanes cités dans la *Thérapeutique* permet de conclure qu'en fait il les a empruntés à d'autres recueils, principalement la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, les *Placita d'Aetius* et un *Florilège platonicien* dont le contenu est analysé. Cette documentation nous permet aussi de reconstituer les idées de Théodoret sur les religions païennes, l'histoire, les sciences et la philosophie. Sa culture, en définitive, est celle d'un humaniste, très ouvert sans doute, mais dépourvu d'une formation philosophique véritable. La solidité de son entreprise apologétique en a nécessairement souffert. Au travers d'une telle apologétique, centrée nécessairement sur la pensée des païens, transparaît peu du dogme chrétien proprement dit. Assez cependant pour que, dans un appendice consacré à la christologie de Théodoret, le P. Canivet puisse nous fournir quelques traits particuliers de la terminologie qu'utilise l'évêque de Cyr. — L'édition des douze livres de la *Thérapeutique* fournit un intéressant complément à l'ouvrage que nous venons d'analyser. Elle ne rencontrait pas de difficulté majeure. Le texte choisi est celui de Raeder (Teubner, 1904) à quelques corrections près. La traduction est remarquable de fidélité et d'aisance. Dans l'Introduction beaucoup de ce qui a été dit dans l'*Histoire* est forcément répété. Dans les deux ouvrages, les Tables ont été très largement conçues et elles ne contribueront pas peu à en faire d'excellents répertoires tout autant que d'excellentes étude et édition de texte. Nul doute que l'on abordera plus à l'aise désormais, et surtout avec une meilleure intelligence, la masse un peu rébarbative de la *Thérapeutique* de Théodoret. A quoi s'ajoute que les travaux du P. Canivet auront, une fois de plus, mis en relief l'intérêt primordial qu'il y a, dans les études patristiques, à bien centrer les œuvres chrétiennes dans le cadre général de la culture de leur époque.

J. Dubois, S. J.

ETUDES BYZANTINES

Fr. Dvornik. — *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew.* Coll. Dumbarton Oak Studies, IV. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1958, 24 × 16 cm., x-342 p. Prix : $ 6.00.

Dans la lente rupture religieuse entre Rome et Byzance qui aboutit à la scission de l'Eglise, l'idée d'apostolicité et la légende de la fondation du siège de Constantinople par l'apôtre saint André, frère de Pierre, et qui plus est, premier appelé du Seigneur, ont joué un certain rôle, très réel mais jusqu'ici peu précisé. M. Dvornik a estimé avec raison que cette question valait la peine d'être

élucidée. Il en est sorti un ouvrage fort bien documenté et neuf à beaucoup d'égards dont nous ne pouvons malheureusement donner ici que quelques aperçus. L'idée d'apostolicité (il s'agit ici du privilège attaché à un siège épiscopal par suite de sa fondation par un apôtre) n'a jamais été un élément déterminant dans l'organisation hiérarchique des sièges épiscopaux. Le plus grand avantage pratique de l'Eglise, de sa vie et son expansion était avant tout considéré. Dès lors, par la force des choses la hiérarchie ecclésiastique se modela, et très tôt, sur la hiérarchie civile des villes. Même des décisions comme le canon 3 du Concile de Constantinople de 381 et le canon 28 du Concile de Chalcédoine ne peuvent être correctement interprétés que dans cette perspective. L'idée d'apostolicité n'en persévéra pas moins dans l'Eglise. Des communautés comme Jérusalem, Ephèse, Antioche, Alexandrie et Rome sont toujours restées conscientes et fières de leurs origines apostoliques, mais pendant longtemps, en Orient surtout, où ces villes étaient assez nombreuses, elles n'ont pas utilisé ce privilège pour faire prévaloir leurs intérêts particuliers. En Occident, la conscience de l'apostolicité se concentra surtout sur Rome où le double caractère d'Eglise apostolique et de successeur de saint Pierre la maintint plus vivement. L'idée d'apostolicité n'a vraiment commencé à gagner du terrain en Orient qu'à partir des compétitions qui opposèrent la jeune Eglise de Constantinople aux sièges apostoliques d'Alexandrie, d'Antioche, et surtout de Rome. A propos du canon 28 de Chalcédoine et plus encore à propos du schisme d'Acace, l'argument mis en avant par les papes, saint Léon, Simplicius et Gélase en particulier, est celui de l'apostolicité de l'Eglise de Rome, et du primat hérité de Pierre. L'idée d'apostolicité prit dès lors, même en Orient, un relief qu'elle n'avait pas possédé jusque-là. L'Eglise de Constantinople ressentit d'autant plus vivement l'infériorité où la plaçait son origine récente vis-à-vis de Rome et des autres grandes Eglises. Dès lors (et nous sommes déjà au VI[e] siècle) le terrain était psychologiquement préparé chez elle pour la prétention à l'apostolicité et sa légitimation par l'appropriation d'une légende apostolique, en l'occurrence celle de la fondation de l'Eglise de Byzance par l'apôtre saint André. Le premier document actuellement connu qui donne au siège de Constantinople l'épithète de « siège apostolique » ne remonte pas au-delà de la première moitié du VII[e] siècle (*Vie* de saint Syméon l'Admirable par l'évêque Arcadius de Chypre). Et le premier document byzantin connu qui rapporte la fondation de l'Eglise de Byzance par saint André, l'*Index apostolorum discipulorumque Domini* attribué à un certain Epiphane est plus tardif encore (début du VIII[e] siècle). Il serait cependant faux de conclure que ces élucubrations aient été alors inventées de toutes pièces pour le besoin de la cause. Il suffisait de reprendre et d'élaborer des éléments contenus dans les *Actes* apocryphes (et hérétiques?) de saint André dont on peut remonter la trace jusqu'au III[e] siècle et d'après lesquels l'apôtre ayant prêché l'évangile en Scythie et en Thrace aurait transité par Byzance. L'intérêt porté dès le VI[e] siècle à l'apostolicité du siège de Byzance était plus que suffisant pour interpréter dans le sens souhaité le passage très neutre des Actes d'André. C'est donc vraisemblablement vers cette époque que la légende prit corps autour du noyau que formaient les *Actes* d'André. Se renforçant graduellement dans le public d'abord, puis parmi les instances officielles, elle finit par être admise universellement,... y compris l'Occident. Ch. Martin, S. J.

C. Mango. — *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople.* English Translation, Introduction and Commentary. Coll. Dumbarton Oaks Studies, III. Cambridge, Harvard University Press, 1958, 24 × 16 cm., xii-327 p. Prix : $ 6.00.

Les dix-huit homélies, publiées en traduction anglaise dans ce recueil, ont toutes déjà paru en texte grec, les seize premières dans l'édition d'Aristarchès (1900), les deux dernières dans celle de Kournoutos et Laourdas (1954). L'une et l'autre a été prise pour texte de base par le traducteur. Il s'est pourtant écarté de ses modèles dans des passages obscurs, ou à propos d'essais de correction ap-

portés dans l'édition assez aventureuse d'Aristarchès, en s'éclairant par les leçons de manuscrits dont il a pu disposer, c'est-à-dire presque tous. Un seul parmi les trois principaux (Athos, Iviron 684; Metochion Panagiou Taphou 529; Athènes, Bibl. Nation. 2756), celui d'Athènes, lui est resté inaccessible jusqu'à présent et sans doute est-ce cette lacune dans sa documentation qui lui a fait postposer la parution de l'édition critique du texte projetée par lui et dont l'utilité est manifeste. Les trois manuscrits principaux contiennent le texte intégral des homélies sous forme de collection, avec cette particularité toutefois que seul le manuscrit d'Athènes a conservé les homélies XII et XIII. L'ordre des homélies dans la collection n'est pas arbitraire. Pourtant il ne suit pas le cycle de l'année liturgique mais, à ce qu'il semble, l'ordre de succession chronologique de leur émission. L'ensemble a dû être prononcé entre le printemps de 859 et celui de 867, c'est-à-dire durant le premier patriarchat de Photius. Le contenu des homélies est très varié mais rarement sans intérêt pour tel ou tel secteur des études byzantines, sacrées ou profanes. Ainsi les homélies III et IV ont été prononcées lors de l'attaque imprévue des russes contre Constantinople en 860, et l'homélie XVIII, à Sainte-Sophie, lors de la clôture du concile de 867, marquant le triomphe de l'orthodoxie sur toutes les hérésies. La dixième décrit l'inauguration par Michel III, probablement en 864, de la chapelle palatine dédiée à N.-D. de Pharos, tandis que la dix-septième, prononcée à l'occasion de l'inauguration d'une mosaïque de la Théotokos et de l'Enfant, expose les vues de Photius sur la valeur et la mission de l'art sacré. L'intérêt doctrinal de plusieurs pièces est indéniable. Tels les discours XV et XVI où Photius, prenant appui sur l'histoire des erreurs ariennes depuis leur origine jusqu'au concile de 381, met assez manifestement en parallèle le processus de leur développement avec celui des hérésies contemporaines (iconoclasme); ou encore les discours V, VII et IX, les deux premiers célébrant l'Annonciation, le troisième la naissance de la Vierge, tous trois témoins remarquables de la théologie mariale et en particulier du dogme de l'Immaculée-Conception. Le plus grand nombre des pièces (huit au total) reste toutefois centré sur la partie du temporal de l'année liturgique qui va du carême au dimanche de Pâques. On peut être sûr que ce n'est là qu'une infime partie des homélies prononcées par le patriarche, puisqu'aucune des grandes fêtes, pas même Pâques ou Noël, n'y est représentée. Il y a donc un « mystère » des homélies de Photius, d'autant plus regrettable à constater que leur intérêt littéraire autant que religieux est manifeste. L'on s'explique assez malaisément la raison de leur disparition. Peut-être faut-il la trouver dans les disgrâces successivement encourues? Quoi qu'il en soit, la présente publication, indépendamment de son intérêt intrinsèque, est pour nous comme un rappel de l'urgente nécessité d'une édition critique des œuvres de Photius, dont la privation est d'autant plus sensible que, paradoxalement, le patriarche est une des personnalités byzantines les plus scrutées par la critique contemporaine. Ch. Martin, S. J.

PHOTIUS. — *Bibliothèque.* Tome I : *Codices 1-84.* Edit. R. HENRY. Coll. Byzantine. Paris, Les Belles Lettres, 1959, 20 × 13 cm., LII, 202 et 191 p.

Ce « Journal » ou ce « Vade-mecum de mes lectures » qu'est la *Bibliothèque* de Photius, est un document littéraire de premier ordre, aussi curieux que riche et qui pose au critique plus d'un problème. Ainsi nous ignorons quand, comment, à la suite de quelles circonstances elle fut composée, et quelle fut exactement l'intention de son auteur. Après tout, peu importe. Car la valeur de la *Bibliothèque* lui est intrinsèque, elle réside essentiellement dans l'originalité de son contenu. Celle-ci est double. Parmi les 280 notices des livres lus, résumés et critiqués par Photius, un assez grand nombre nous renseignent sur des ouvrages ou des écrivains inconnus par ailleurs, dont il nous instruit d'une manière concrète, et même, parfois, par voie d'extraits enrobés d'un commentaire; l'autre aspect original de cette œuvre est constitué par les jugements de valeur sur le fond et la forme littéraire des ouvrages recensés, qui assez fréquemment accompagnent la notice. Il est vrai que certains de ces jugements proviennent peut-

être en leur substance de sources antérieures auprès desquelles Photius se serait inspiré. Tout aussi précieux pour nous que l'originalité de ses renseignements et de ses jugements est le témoignage qu'elle apporte sur le goût et le choix des lectures d'un lettré et d'un humaniste du IX^e^ siècle. On serait tenté à première vue de comparer la *Bibliothèque* de Photius avec l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée. Toutes deux sont, en effet, pour l'essentiel, des histoires littéraires élaborées grâce à l'exploitation « en série » des trésors manuscrits enfouis dans de riches bibliothèques. Mais la *Bibliothèque* de Photius, à l'encontre de l'œuvre eusébienne, déborde très largement l'historiographie ecclésiastique. Ses notices mêlent le sacré et le profane, elles plongent profondément dans l'antiquité classique, jusqu'à Hérodote, et rejoignent presque, avec le patriarche Nicéphore († 828), les contemporains, et le tout sans ordre ni organisation interne. L'intérêt d'une telle œuvre, « le plus important ouvrage d'histoire littéraire du moyen âge » (Krumbacher) en fera apprécier d'autant plus sa parution dans la *Collection byzantine*. La nouvelle édition repose sur deux manuscrits de Venise, les *Marciani gr.* 450 (X^e^ siècle) (à compléter pour quelques pages par sa copie, le *Paris. gr.* 1266, XIII^e^ siècle) et 451 (XII^e^ siècle). Le choix de ces deux manuscrits, dont la valeur fondamentale pour une édition du texte de la *Bibliothèque* a été démontrée, dès 1911, par Martini, réalise un net progrès sur celle de Bekker (1824-1825) pourtant déjà très supérieure à celle de Hoeschel (Augsbourg, 1601). En parallèle avec le texte grec, la nouvelle édition donne la première traduction française de la *Bibliothèque*. Tels sont les éléments qui valorisent l'effort de M. Henry. Seules en ce premier volume ont été publiées les 84 premières notices. Nous aurons donc encore par la suite la possibilité de nous étendre sur l'examen de l'édition du texte lui-même et les commentaires explicatifs qui accompagnent chaque notice. Ch. Martin, S. J.

J. DE TORQUEMADA, O.P. — *Symbolum pro informatione manichaeorum* (El Bogomilismo en Bosnia). Coll. Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos, Serie B, vol. 3). Edit. N. L. MARTINEZ y V. P. GIL. Burgos, 1958, 25 × 17 cm., 148 p. Prix : 90 ptas.

Le *Symbolum pro informatione Manichaeorum* est un petit traité composé dans des circonstances assez extraordinaires. Le dernier roi de Bosnie, Esteban Tomasevič, désireux sans doute de s'attirer les bonnes grâces et l'aide du pape Pie II dans sa lutte désespérée contre les Turcs, lui avait envoyé trois gentilshommes bosniaques, membres de la secte bogomile, en le priant de les instruire et s'ils ne voulaient pas, de les contraindre. Le pape chargea de cette affaire trois cardinaux dont Jean de Torquemada. Celui-ci composa donc sur la foi de renseignements obtenus de Bosnie, un *elenchus* ou *Symbolum* de cinquante propositions de la foi catholique, accompagnées de brèves explications, que niaient les doctrines bogomiles plus ou moins régnantes alors dans les milieux bosniaques et que par suite les trois gentilshommes étaient susceptibles de professer. Ils eurent à l'étudier et à l'accepter. Ce qu'ils firent, semble-t-il, sans trop de difficulté. Le 14 mai 1461, en effet, en l'église Saint-Pierre, devant de nombreux dignitaires ecclésiastiques et le pape lui-même, l'abjuration fut prononcée, comme l'atteste l'*acceptatio* annexée au *Symbolum*. Le texte de celui-ci a déjà été publié en 1932, mais dans une revue croate presque introuvable, *Croatia sacra*, et par surcroît d'après un seul manuscrit et non le meilleur. Les deux éditeurs de Burgos, dont l'intérêt commun se porte depuis longtemps déjà sur la vie et l'œuvre de Jean de Torquemada, ont jugé bon d'en refaire l'édition et sur une base élargie (trois manuscrits). A bon droit, nous semble-t-il, ils insistent (contre Furlani), sur la valeur réelle de ce texte pour nous documenter sur les idées bogomiles dans les milieux balkaniques du XV^e^ siècle, témoin d'autant plus précieux que nos sources sont plus rares. L'analyse et le commentaire détaillés de ce document, sa comparaison avec nos autres témoignages sur le bogomilisme de l'époque resteraient à faire, bien entendu. Mais à chaque jour suffit sa tâche...

Ch. Martin, S. J.

Volume commémoratif du XXV^e anniversaire de l'Institut. Coll. Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves. Tome XIV (1954-57). Bruxelles, Université Libre, 1957, 25 × 16 cm., 424 p.

Ce tome XIV qui couvre quatre années de l'*Annuaire* (1954 à 1957) est consacré à la célébration du vingt-cinquième anniversaire de la fondation de l'Institut de Philologie et d'histoire orientales et slaves de l'Université libre de Bruxelles. Pour cette circonstance il n'a été fait appel à la collaboration que des seuls professeurs de l'Institut, ne faisant exception que l'article de M. Cerulli. Il en résulte que le volume donne un aperçu très vivant et pertinent sur la situation actuelle de l'Institut ainsi que sur la variété de ses préoccupations et de ses possibilités. En tout cas il donne une image impressionnante des divers domaines auxquels il étend son activité : linguistique égyptienne (Theodoridès), hébraïque (H. F. Janssens, *Les couleurs dans la langue hébraïque,* utile aux exégètes), iranienne (Leroy)), russe (Unbegaun) ; littératures : éthiopienne (E. Cerulli, *La littérature éthiopienne dans l'histoire de la culture médiévale,* dont pourront certainement tirer profit les spécialistes des littératures chrétiennes orientales anciennes), russe (Maline), polonaise (Pankowski), yougoslave (Grégoire) ; histoire culturelle, juridique et politique (Abel sur les relations entre l'Orient musulman et l'Occident chrétien au moyen âge; Pirenne sur l'ancien droit égyptien; Backvis sur la pensée politique polonaise au XVI^e siècle; Svatoš sur une curieuse relation du voyage du seigneur tchèque Lev en Belgique à l'époque des ducs de Bourgogne) ; art grec et égyptien (Gilbert), art chrétien (Ch. Delvoye, *Recherches récentes sur les origines de la basilique paléo-chrétienne,* aperçu d'ensemble, d'une densité de renseignements et d'une clarté remarquables, sur les opinions récentes des archéologues relatives aux premières formes de la basilique chrétienne et à ses rapports avec les monuments correspondants de l'architecture civile et religieuse de son époque). L'importance scientifique de l'œuvre égyptologique de Jean Capart a été aussi soulignée par M. Stracmans, tandis que M. Backvis a brossé rapidement, en guise d'Avant-Propos au volume, l'histoire des vingt-cinq années, parfois mouvementées, de l'Institut jubilaire.

Ch. Martin, S. J.

MOYEN AGE ET RENAISSANCE

S. Bernardi. — *Opera.* Vol. I-II : *Sermones super Cantica Canticorum, 1-35 et 36-86.* Edit. J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, O.S.B. et Chr. Mohrmann. Rome, Edit. Cistercienses, 1957-1958, 27 × 21 cm., LXVIII-362 et XXXVI-330 p.

La décision de publier une édition critique des œuvres de S. Bernard fut prise en 1947 dans l'ordre cistercien. On escomptait alors qu'un premier volume paraîtrait pour l'anniversaire de la mort du saint en 1953. La haute direction de l'entreprise fut confiée à Dom J. Leclercq. Sous son énergique impulsion, le travail commença par un repérage de tous les textes accessibles. Après une prospection de trois années, plus de 1100 mss avaient été analysés, dont 440 du 12^e siècle; en 1952, le chiffre se montait à près de 1500 dont 608 du 12^e siècle. Il apparut vite que les *Sermones in Cantica* se trouvaient être un texte privilégié, dont on pouvait plus sûrement retracer l'histoire, car la tradition manuscrite en a été plus homogène. C'est donc par elle que débuta l'édition critique de l'œuvre bernardine. D'une étude particulièrement minutieuse de 111 mss du 12^e siècle ou du début du 13^e, il ressort que l'on peut distribuer en quatre groupes les recensions diverses des sermons sur le Cantique. Un texte primitif (*M*) s'est répandu surtout en Bavière et en Autriche, dans les abbayes filiales de Morimond; on doit le considérer comme une première rédaction de l'œuvre. Un autre texte (*A*) qui représente un stade plus avancé trouve son aire de dif-

fusion en Angleterre; cette recension plus parfaite remonte à Bernard lui-même et n'est pas un remaniement étranger. Un troisième groupe de mss (*C*) offre une recension écrite après la mort du saint, à Clairvaux même; elle présente des traits communs avec les deux précédentes, mais aussi des divergences; l'archétype en est conservé dans *Troyes 273* et *496;* malgré son origine, ce ms. ne représente pas un texte authentique, contrôlé par S. Bernard, mais plutôt une édition postérieure sortie du milieu bernardin. Enfin il existe encore, par suite de contamination, un texte qui sera appelé *textus medius* (*T*); il n'est pas une recension proprement dite, mais apparaît comme une sorte de vulgate faite aussi à partir de *M* et de *A*. Cela étant, Dom Leclercq prend logiquement la position suivante : « Le texte qui présente le plus de garanties d'être le texte définitif de Bernard étant offert par la recension A, c'est celle-ci qui doit être éditée principalement; le texte des autres recensions sera édité dans l'apparat sous forme de variantes par rapport à A » (Introd., p. XLV). Toutes les variantes ne sont pas données. Les éditeurs en ont fait un choix intelligent pour une édition vraiment « critique ». Le but visé est de se rapprocher au mieux du texte définitif de S. Bernard (*A*) en tenant compte aussi de la première rédaction (*M*). Il faudrait analyser ici la discussion approfondie des critères qui ont présidé au choix des mss de chaque lignée. Par des méthodes rigoureuses, après de longues années de labeur préparatoire, Dom L. est arrivé à une maîtrise qui fait de l'édition, dont il est le principal responsable, l'un des meilleurs travaux scientifiques du genre. Ce qui caractérise bien cette œuvre, c'est qu'elle n'a rien d'un travail purement mécanique, mais se présente comme un fruit de réflexion et d'intelligence. L'aspect extérieur en est parfait également. Le format est le plus maniable qui existe dans les publications de textes de ces dernières années. Mais les index qui avaient d'abord été prévus pour chacun des volumes n'ont pas encore été réalisés. M^lle^ Ch. Mohrmann, dont la compétence est bien connue dans le domaine de la stylistique médiévale, enrichit le second volume d'une préface courte mais excellente sur la langue et le style de S. Bernard.

C. Dumont, S. J.

PHILOTHEUS BOEHNER, O.F.M. — *Collected Articles on Ockham.* Edit. E. M. BUYTAERT, O.F.M. Coll. Franciscan Institute Publications, Philosophy Series, No. 12. St. Bonaventura, N.Y., The Franciscan Institute, 1958, 23 × 16 cm., x-482 p.

Le P. Boehner est décédé en 1955, laissant le renom d'un des meilleurs connaisseurs des problèmes ockhamiens. C'est en hommage à sa mémoire et aussi pour rendre plus accessibles des travaux dispersés en plusieurs revues, que l'on a voulu réunir en un volume les principaux articles qu'il écrivit en la matière. Il n'y a donc pas ici d'inédits; par ailleurs tous les travaux du P. B. ne sont pas rassemblés. Le volume suit un ordre systématique dont voici les principales articulations : études générales (état des recherches), études critiques, études doctrinales comportant les sous-divisions : logique et épistémologie, métaphysique, théologie, politique. En tout, vingt-quatre articles dont le tiers est consacré aux problèmes de logique. De bons index donnent encore une plus-value à cette œuvre qui devient ainsi une sorte de « classique » de la littérature consacrée à Ockham.

C. Dumont, S. J.

J. N. GARVIN, C.S.C. et J. A. CORBETT. — *The Summa contra Haereticos.* Ascribed to Praepositinus of Cremona. Coll. Publications in Mediaeval Studies, XV. University of Notre Dame Press, 1958, 23 × 15 cm., LVIII-302 p. Prix : $7.50.

Ce traité avait été attribué par Lacombe à Prévostin. On en connaissait alors trois manuscrits : le célèbre *Douai 434* qui porte le titre : « Summa Praepositini contra hereticos », *Vat. lat. 4304,* et un texte milanais de l'Ambrosienne (*Q 32, sup.*), exemplaire incomplet sous le nom de « Tractatus G. Pergamensis contra

Catharos et Passagios », déjà signalé par Muratori. Lacombe, en 1927, ne doutait pas de l'attribution au maître de Crémone et pensait que la tradition authentique se trouvait contenue dans le texte du Vatican. Selon lui, l'ouvrage avait été écrit entre 1184 et 1210, plus probablement au début du 13e siècle. Dix ans plus tard, dans son article du *Dict. de Théol. Cath.* (XIII, col. 166), il se montrait beaucoup plus souple dans l'affirmation, jusqu'à reconnaître que la question de l'authenticité « doit attendre plus de lumière avant d'être tranchée ». C'est qu'entre-temps trois autres exemplaires du texte avaient été découverts, le premier anonyme, les deux autres avec la mention d'un certain « magister Gallus ». Actuellement, on connaît dix manuscrits de l'œuvre. C'est sur cette base suffisamment large que les éditions de l'Unversité Notre-Dame, déjà si méritantes dans l'ordre des publications médiévales, nous donnent un texte magnifiquement imprimé et rigoureusement établi. La Somme demeure anonyme. La date proposée est la fin du 12e siècle. Il est impossible de privilégier une tradition plutôt qu'une autre; aussi l'édition est-elle éclectique et toutes les variantes sont données, soit en apparat, soit sous forme de texte séparé (en colonne voisine ou en appendice comme c'est le cas pour *Paris, Nat. lat., 2476*). Etant donnée l'importance de la *Summa contra Haereticos,* on ne saurait trop apprécier cette rigueur méthodique apportée à la publication d'un texte désormais accessible dans sa teneur la plus complète. C. Dumont, S. J.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY. — *Commentaire sur le cantique des cantiques.* Edit. M.-M. DAVY. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris, Vrin, 1958, 25 × 16 cm., 245 p.

— *Deux traités sur la foi. Le miroir de la foi. L'énigme de la foi.* Edit. M.-M. DAVY. Même coll. Ibid., 1959, 231 p.

Ces textes sont publiés, avec des notes, d'après l'unique ms. du 12e siècle qui en a été repéré (*Charleville, 114*). Mlle D. fournit par là des documents qui serviront pour la lecture spirituelle et aussi pour l'étude sur texte, quand elle publiera les deux livres qu'elle annonce toujours : son index de Guill. de S. Thierry avec indication des sources, et son volume sur l'amour de Dieu (étude qui doit faire suite à un premier volume déjà paru sur la connaissance de Dieu, cfr *N.R.Th.,* 1956, p. 211). Le *Speculum fidei* avait déjà été édité et traduit par Dom Dechanet. Cette coïncidence n'est pas sans susciter quelque malaise qui ne devrait pas exister en domaine scientifique. Dom Dechanet reproduit le ms. de Charleville en utilisant une pagination qu'il découvre sur les feuillets d'après une main récente; selon Mlle D. il n'existe pas de pagination. Le premier signale des corrections dans l'original; on n'en trouve pas trace chez la seconde. Dans l'ensemble, ne pourrait-on souhaiter plus de coordination et d'entente dans la répartition des travaux d'édition d'un même auteur? C. Dumont, S. J.

Miscellanea del Centro di Studi Medievali. Serie seconda. Coll. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Nueva Serie, vol. LXII. Milan, Vita e Pensiero, 1958, 25 × 17 cm., VIII-368 p. Prix : 7.000 lires.

Le second volume de cette collection lancée voici deux ans tient les promesses faites dans l'enthousiasme des premières initiatives. Nous nous permettons de renvoyer à la recension du premier volume quiconque voudrait s'informer au sujet des créateurs, des intentions et des premiers fruits de ce travail de recherches pratiqué au Centre d'études médiévales de l'Université catholique de Milan (cfr *N.R.Th.,* 1957, p. 199). Les études rassemblées ici ont trait surtout à l'histoire littéraire. M. A. Pertusi, spécialiste de la philologie byzantine, propose une reconstitution avec traduction et notes de l'*Héracliade* du poète Georges Pisida; il prospecte ainsi un champ d'études encore peu défriché, celui de la littérature grecque à l'époque qui correspond au haut moyen âge occidental. Dans une longue étude critique M. R. de Cesare analyse diverses traductions

françaises des *Praecepta Aristotelis ad Alexandrum,* texte vulgarisé dès le XII[e] siècle en plusieurs recensions de longueur différente et de caractère dialectal distinct (versions lorraine et picarde). Le P. Pozzi, O.F.M., rassemblant toute une documentation concernant le *Collectorium sermonum sancti Augustini* entrepris au XIV[e] siècle par le chancelier de la Sorbonne Robert de' Bardi, étudie plusieurs manuscrits, entre autres Vat. lat. 479. Viennent ensuite dans le recueil une édition critique de la version française, faite au XV[e] siècle, du *Speculum peccatorum* qui se trouve dans Migne, P.L., 40, 983, contribution de M. Brunelli; une étude sur la tradition manuscrite du « Novellino » par M. E. Travi, et enfin la continuation de la bibliographie concernant sainte Caherine de Sienne, que M[lle] Zanini avait déjà commencée dans le premier volume des Miscellanea. C. Dumont, S. J.

Mediaeval and Renaissance Studies. Volume IV, ed. R. Hunt, R. Klibansky et L. Labowsky. University of London, The Warburg Institute, 1958, 25 × 18 cm., VI-286 p. Prix : 2/2/—.

Dans l'impossibilité de décrire avec détail chacune des dix études contenues dans ce volume, signalons principalement trois thèmes d'intérêt assez général : un court article de F. Rahman sur l'essence et l'existence chez Avicenne; quelques pages du P. B. Lacroix montrant que, dans la *Cité de Dieu,* S. Augustin a en vue des adversaires actuels et bien déterminés; une étude originale de J. Shiel sur Boèce et son rôle personnel dans la transmission des œuvres d'Aristote. Les autres travaux concernent des personnages moins connus : Alexandre Neckam et sa connaissance de l'hébreu (R. Loewe), le florilège de Thomas Bekynton (article posthume de Dom Wilmart continuant son étude de 1943 dans le premier volume des *Med. and Ren. Studies*), Jean Baconthorpe (B. Smalley), Léon-Battista Alberti (V. Zoubov), Osbern de Gloucester (R. W. Hunt). En outre, A. de Iványka présente « deux catalogues de bibliothèque de la Hongrie médiévale et ce qu'ils nous enseignent »; R. W. Southern étudie les origines anglaises des « miracles de la Vierge ». C. Dumont, S. J.

MARIOLOGIE

Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati. Vol. V : *Mariae Potestas regalis in Ecclesiam.* Vol. VI : *Maria Mater Ecclesiae eiusque influxus in corpus Christi mysticum quod est Ecclesia.* Rome, Academia Mariana Internationalis, 1959, 24 × 17 cm., VIII-248 et XII-544 p.

La publication des Actes du Congrès Mariologique de Lourdes s'ouvre par le volume V, qui contient les rapports de la Société Française d'Etudes Mariales. Le thème en est la royauté de Marie dans l'Eglise. Le P. H. du Manoir analyse la doctrine de l'encyclique *Ad Coeli Reginam,* et détermine l'état de la question après l'encyclique. M. Cazelles pousse une enquête dans l'Orient du II[e] millénaire avant J.-C., pour y discerner la place faite à la mère du Roi, et il éclaire par là le rôle attribué dans l'Ancien Testament à la mère du Roi-Messie; ses conclusions sont d'un grand intérêt pour l'interprétation de l'oracle d'Isaïe 7, 14, et, par contre-coup, pour l'exégèse de l'Annonciation. Viennent ensuite trois études historiques sur des secteurs de la tradition : de Dom G. Frénaud sur la liturgie, du P. H. Barré sur le XII[e] siècle en Occident, du P. Julien-Eymard d'Angers sur les écrivains franciscains du XVII[e] siècle. Les cinq dernières études sont plus directement spéculatives. Dans une comparaison entre la royauté de Marie et celle du Christ, Mgr Jouassard introduit un parallèle entre l'Ascension et l'Assomption, avec la préoccupation de marquer les différences essentielles au sein de l'analogie. Le P. M.-J. Nicolas montre la souveraineté de Marie en s'efforçant de situer exactement son association avec le Christ-Roi, et en lui reconnaissant

plus particulièrement une souveraineté de miséricorde. Le P. Gagnebet traite du mode d'exercice de la royauté de Marie, et le P. J.-H. Nicolas pose la question plus spéciale d'une souffrance de compassion en la reine des élus; enfin le P. H. Holstein aborde plus immédiatement les rapports entre Marie et l'Eglise au point de vue de la royauté. Si le P. du Manoir constate dans son rapport que bien des problèmes soulevés par la royauté de Marie demeurent ouverts ou incomplètement résolus, on doit louer d'autant plus l'effort théologique que manifeste ce volume pour cerner de plus près ces problèmes, rechercher la voie tracée en ce domaine par l'Ecriture et la Tradition, et apporter les éléments de solution.

La Société Mariologique Espagnole avait comme thème de ses travaux, au Congrès de Lourdes, le rôle maternel de Marie dans le Corps Mystique. On sait que la théologie mariale espagnole s'est souvent plu à souligner la participation de Marie à la fonction capitale (« Capitalidad ») du Christ, et plusieurs études de ce volume accusent vivement cette tendance. Le P. García Garcés montre comment Marie a rendu possible cette fonction capitale, puisqu'elle était la mère du Chef du Corps Mystique. De là dérive sa qualité de mère des membres, comme la tradition patristique le reconnaît (P. Rivera), et comme l'a exposé un théologien récent, A. Ruibal (P. Delgado Varela). Le fondement scripturaire, dans les deux moments culminants de la maternité spirituelle, l'Annonciation et le Calvaire, est étudié par le P. Luis. Ainsi apparaît la connexion entre maternité divine et maternité spirituelle (J. Cascante et le P. Riudor). La maternité spirituelle de Marie se précise encore par une comparaison avec la maternité de l'Eglise (P. Enrique del S. Corazón), par la détermination de la place de Marie dans le Corps Mystique (P. Pedro de Alcántara Martínez), par la qualification de son influence sur la production de la grâce actuelle (P. Esteban) et plus spécialement de la grâce sacramentelle (P. García Miralles), influence conçue dans le sens d'une causalité physique. La doctrine de Salmerón sur Marie, Mère de l'Eglise, est exposée par le P. Del Páramo. Peut-on avoir une expérience mystique de Marie? Oui, répond le P. Basile de S. Pablo, mais il faut éviter de l'assimiler à l'expérience mystique de Dieu, car ici l'expérience ne peut porter que sur l'objet secondaire de la contemplation mystique, c'est-à-dire sur les merveilles opérées par Dieu dans les créatures. En ce qui concerne les rapports entre Marie et les anges, le P. Alejandro de Villalmonte ne craint pas de définir la position de Marie comme étant celle de « cou » dans l'Eglise des anges, ou encore de Mère de cette Eglise; n'y a-t-il pas là une assimilation excessive du rôle de Marie vis-à-vis des anges à son rôle dans le Corps Mystique? et serait-il heureux d'autre part de présenter Marie, selon l'expression du P. Gordillo, comme mère de l'Eglise de l'Ancien Testament? Les extensions de l'Eglise à l'Ancien Testament, et plus encore aux anges, doivent se faire avec prudence. Les quatre derniers travaux concernent plutôt la spiritualité : le rôle de Marie dans l'évolution de la vie spirituelle (P. Levassor-Berrus), l'influence de Marie sur l'Eglise par le Rosaire (P. R. Masson), la dévotion mariale chez S. Charles de Sezze (P. Sbardella), et chez Lucie Mangano (P. Martinelli). Les études de ce volume, qui se placent surtout sur le terrain de la théologie spéculative, contribueront notamment à faire cerner davantage par les théologiens le problème qui s'impose actuellement à eux de la manière la plus vive, celui de la nature de la médiation de Marie. J. Galot, S. J.

Marian Studies. Volume IX. 1958. Proceedings of the Ninth National Convention of the Mariological Society of America held in Dayton, Ohio, on January 2 and 3, 1958. Paterson, Franciscan Monastery, 1958, 23 × 15 cm., 147 p. Prix : 2,50 $.

— Vol. X. 1959. Tenth National Convention held in Paterson, N.J., on January 5 and 6, 1959, 197 p. Prix : $ 2.50.

En 1958, la Société Mariologique Américaine a choisi comme thème de ses études Marie et l'Eglise, thème qui coïncide avec celui du Congrès de Lourdes.

Pour ce qui regarde l'Ecriture, la relation entre Marie et l'Eglise est analysée telle qu'elle apparaît dans l'Apocalypse : le P. B. J. LeFrois s'efforce de montrer que la femme mystérieuse du chapitre XII désigne Marie, en qui se vérifie le mystère de l'Eglise. Une esquisse de la pensée médiévale nous est donnée par le P. F. L. B. Cunningham, sur la base de l'étude publiée par le P. H. Barré dans les travaux de la Société Française d'Etudes Mariales (1951). Sur un plan plus spéculatif, le P. J. F. Sweeney décrit l'analogie entre Marie et l'Eglise sous les divers aspects de la maternité, de la virginité, de la sainteté, de la corédemption, de la valeur eschatologique. Enfin le P. C. Vollert expose et apprécie les tentatives qui ont été faites, dans la théologie mariale récente, pour trouver le principe fondamental dans une perspective ecclésiologique; il indique pourquoi ce principe ne peut résider dans le fait que Marie est prototype de l'Eglise (Semmelroth) ou représentante de l'Eglise (Köster), car l'analogie entre Marie et l'Eglise ne peut rendre compte du privilège de la maternité divine : c'est bien plutôt à partir de ce privilège que s'éclaire, à titre de conséquence, le rapport entre Marie et l'Eglise.

La question du principe fondamental de la Mariologie, qui fait l'objet du volume X des *Marian Studies,* n'est pas facile à élucider. Après des considérations générales du P. P. Mahoney sur la nature, la dérivation et la fonction des principes mariologiques, une tentative est faite par W. F. Hogan pour prouver que selon la doctrine du Magistère on doit reconnaître comme unique principe fondamental la maternité divine; en théologie spéculative, le P. M. Griffin entreprend une démonstration analogue. Cet essai de démonstration n'est-il pas trop rigide dans le rôle exclusif qu'il attribue au privilège de la maternité divine entendue au sens strict? Peut-être y aurait-il eu intérêt pour ces auteurs à consulter et à utiliser l'ouvrage publié par le P. Dillenschneider sur le sujet, à tirer quelque profit de la richesse de documentation qu'il offre sur les diverses opinions d'auteurs contemporains, ainsi que de la solution large et équilibrée qu'il propose. Intéressante est l'enquête menée dans la théologie scolastique médiévale par le P. E. D. O'Connor; bien que la question d'un principe fondamental soit loin d'être posée explicitement à cette époque, il est utile de rechercher quel principe guide implicitement la doctrine mariale des divers auteurs : pour saint Thomas notamment, ce principe est celui de la proximité de Marie vis-à-vis du Christ, proximité due à la maternité divine. Enfin vient une étude du P. M. J. Dorenkemper sur les principes subsidiaires de la Mariologie. On ne s'étonnera pas de la difficulté à résoudre ces problèmes de méthode théologique, et c'est un réel service que de les poser à nouveau en s'efforçant de mieux les éclairer.

J. Galot, S. J.

San Lorenzo da Brindisi. — *La Vergine nella Bibbia.* Ediz. Mariano da Alatri. Coll. I Classici Mariani. Rome, Libreria Mariana Editrice, 1958, 21 × 15 cm., xx-382 p. Prix : 1.800 lires.

Les œuvres complètes de saint Laurent de Brindes ont été publiées en dix volumes, de 1928 à 1956. Comme ces volumes sont d'un poids considérable et que les œuvres ont été rédigées en latin, l'accès en est difficile pour beaucoup de lecteurs; aussi a-t-on jugé avec raison qu'il serait utile de publier à part, en traduction italienne, le *Mariale.* Cet ouvrage est constitué par un ensemble de 84 discours. Le terme « discours » caractérise bien le genre littéraire, où il y a un commentaire de paroles de l'Ecriture suivant un développement assez libre, sans exposé doctrinal systématique. La publication se fera en trois volumes. Le premier : « La Vierge dans la Bible » comporte comme thèmes : la femme revêtue de soleil; l'Annonciation; le Magnificat; la maternité divine; Marie demeure mystique de Dieu. L'intérêt de la publication est surtout historique, car ces sermons portent la marque de leur temps; néanmoins certains passages peuvent encore nourrir la spiritualité d'aujourd'hui, bien que nous soyons devenus plus exigeants sur l'interprétation de l'Ecriture. Le volume fera connaître certains aspects de la pensée du nouveau Docteur de l'Eglise, qui en fait est fort ignoré jusqu'à présent des théologiens, et n'est guère connu non plus comme auteur spirituel.

J. Galot, S. J.

S. S. Fedyniak, O.S.B.M. — *Mariologia apud PP. Orientales* (Basilium M., Gregorium Naz., Gregorium Nys.). 2e édit., Rome, Libreria Mariana Editrice, 1958, 25 × 17 cm., 102 p.

Le titre de l'ouvrage est général, mais son objet est plus particulier : c'est un exposé de la doctrine de S. Basile, de S. Grégoire de Nazianze et de S. Grégoire de Nysse sur la sainteté de Marie, sur sa maternité divine, sur sa virginité, sur sa « purification préalable ». Pour cette dernière expression, la conclusion de l'auteur est qu'on ne peut jusqu'à présent donner en toute certitude une interprétation satisfaisante, mais que vraisemblablement il s'agit d'une élévation de Marie à un degré supérieur de sainteté en préparation de l'incarnation. L'intérêt du volume est de rassembler les affirmations dispersées des Cappadociens en matière de doctrine mariale, et de déterminer certaines influences subies ou exercées par eux. J. Galot, S. J.

O. Casado, C.M.F. — *Mariologia clasica española. I. La Inmaculada Concepcion en su problematica teologica.* Coll. Collectanea Mariana, II. Madrid, Ephemerides Mariologicae, 1958, 25 × 17 cm., xlviii-421 p.

L'auteur appelle Mariologie classique espagnole celle qui s'est élaborée au XVIe et au XVIIe siècle. Dans ce volume, il envisage les diverses positions que l'on trouve dans cette mariologie sur la question de la dette du péché en Marie. Alors que Cajetan affirmait cette dette, Catharin tenait que Marie en avait été exempte. Suarez et Vasquez suivirent l'opinion de Cajetan, tandis que d'autres auteurs voulurent exclure toute dette. Mais ceux-ci se heurtaient à une grave difficulté qu'ils ne parvenaient pas à résoudre : si Marie n'eut pas de dette de péché, comment fut-elle rachetée? La thèse « exemptioniste » devenait excessive dès lors qu'elle soustrayait Marie à la rédemption passive. Ce fut Salazar qui indiqua la voie de la solution lorsqu'il considéra Marie dans le décret divin de prédestination, mais d'une prédestination comprise suivant la conception thomiste, c'est-à-dire selon une finalité rédemptrice. Dans cette prédestination, Marie se présente non pas comme fille d'Adam, mais comme Mère du Christ Rédempteur; au titre de cette collaboration à la rédemption, elle est rachetée de la manière la plus parfaite. En conclusion, l'auteur souhaite que la mariologie actuelle se mette davantage dans la perspective de la rédemption, plutôt que dans celle du péché originel, pour comprendre l'Immaculée Conception, et qu'elle regarde Marie avant tout dans sa double qualité de *Redempta-Corredemptrix*. Sans vouloir discuter ici le problème de savoir si c'est la tendance dominante de la Mariologie classique espagnole, il faut reconnaître que l'orientation préconisée par l'auteur est celle qui convient à la mariologie, et qu'elle est d'ailleurs de plus en plus nettement assumée par les mariologues, non seulement en Espagne, mais dans toute l'Eglise. J. Galot, S. J.

A. Fries, C.ss.R. — *Die Gedanken des Heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter.* Coll. Thomistische Studien, VII. Fribourg, Paulusverlag, 1958, 24 × 16 cm., xi-412 p. Prix : 26 frs.

Le livre ne s'intitule pas « La mariologie de saint Albert le Grand », car depuis que l'inauthenticité du *Mariale*, auparavant attribué au saint Docteur, a été établie, on ne peut plus appeler ce saint le premier mariologue. Il n'a pas élaboré de traité systématique de doctrine mariale, et ses pensées en ce domaine doivent être recueillies de manière éparse en un certain nombre de passages de ses œuvres. Le P. Fries, à qui l'on doit le travail si précieux de discernement des œuvres authentiques de saint Albert, était bien qualifié pour y relever les idées émises sur la Vierge. Il examine les divers passages dans l'ordre chronologique, en analysant la doctrine mariale qui y est contenue, puis il reprend en conclusion cette doctrine point par point, selon l'ordre de développement d'un trai-

té. Que devient ainsi la physionomie de la doctrine mariale de saint Albert? Elle ne possède plus la forte originalité qui est la caractéristique du *Mariale*. Elle n'est cependant par pour autant dénuée d'intérêt : saint Albert demeure un des auteurs médiévaux qui ont le plus réfléchi à la doctrine mariale, si ses positions sont, pour l'essentiel, celles des autres théologiens du treizième siècle, elles s'accompagnent néanmoins de notations vraiment personnelles, surtout dans le commentaire de saint Luc. Le P. Fries rend un service signalé à l'histoire de la mariologie en dégageant de nombreuses œuvres la pensée mariale authentique du saint Docteur. J. Galot, S. J.

J. I. Tellechea Idigoras. — *La Inmaculada Concepción en la controversia del P. Maldonado, S. J., con la Sorbona.* Coll. Victoriensia, 7. Vitoria, Editorial del Seminario, 1958, 24 × 17 cm., xvi-448 p.

L'auteur veut retracer, dans sa vérité historique, la controverse entre Maldonat et la Sorbonne. Il montre comment l'hostilité de certains maîtres de la Sorbonne contre les Jésuites les a conduits à accuser d'hérésie Maldonat, pour n'avoir pas tenu comme doctrine de foi l'Immaculée Conception. En fait, Maldonat affirmait l'Immaculée Conception, mais à une époque où la question était encore fort discutée, il l'admettait comme doctrine probable, d'ailleurs susceptible d'être définie. Quelles étaient les considérations théologiques qui justifiaient cette position? Par son étude positive des sources, le théologien espagnol se rendait bien compte que ni l'Ecriture ni les Pères ne comportaient expressément l'enseignement du privilège marial, et il ignorait la tradition orientale, devenue de plus en plus favorable à ce privilège. Où trouver dès lors le fondement doctrinal nécessaire? Il comprit que l'Eglise le fournissait, par l'orientation des documents du magistère, et par les indications contenues dans la liturgie. C'est le souci de « penser avec l'Eglise » qui amena Maldonat à affirmer l'Immaculée Conception. La controverse avec la Sorbonne a le mérite d'attirer notre attention, comme le souligne l'auteur de cet ouvrage, sur une question fondamentale de méthode théologique. J. Galot, S. J.

L. Rosato, O.F.M. — *Doctrina de Immaculata B.V.M. Conceptione secundum Petrum Aureoli.* Coll. Bibliotheca Immaculatae Conceptionis. Textus et disquisitiones, 8. Rome, Academia Mariana Internationalis, 1959, 24 × 17 cm., xvi-144 p. Prix : 1.200 lires.

L'intérêt de la doctrine d'Auriol sur l'Immaculée Conception vient de la date à laquelle elle est proposée : vers 1314-1316, peu d'années après le tournant marqué par Duns Scot. Frère Mineur, Auriol reprend l'argument de Scot pour prouver la possibilité d'une préservation du péché originel en Marie, préservation qui n'est pas exclue par un *debitum contrahendi peccatum*. Il y ajoute d'autres arguments, en sorte qu'il semble bien être le premier à avoir présenté d'une manière systématique les raisons qui justifient le privilège marial. Après avoir prouvé la possibilité du privilège, il pose la question de fait. Tout en remarquant que l'opinion immaculiste n'est pas de foi, il prend parti pour elle, parce qu'il l'estime plus conforme à la piété de la foi : cette piété, qui fait admettre la sainteté de Marie, ainsi que son Assomption, conduit à affirmer qu'une conception immaculée convient à la Mère de Dieu et est exigée par sa dignité. En analysant la pensée d'Auriol, puis en précisant utilement l'influence de cette pensée sur le développement ultérieur de la doctrine, l'ouvrage du P. Rosato contribue à éclairer le moment important où l'idée de l'Immaculée Conception a pris son essor et a commencé à s'imposer aux théologiens. J. Galot, S. J.

B. Hechich, O.F.M. — *De Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis secundum Thomam de Sutton O.P. et Robertum de Cowton O.F.M.* Textus et doctrina. Coll. Bibliotheca Immaculatae Con-

ceptionis. Textus et disquisitiones, 7. Rome, Academia Mariana Internationalis, 1958, 24 × 17 cm., XVI-204 p. Prix : 2.200 lires.

La controverse récente sur le rôle de Duns Scot dans le développement de la doctrine de l'Immaculée Conception a attiré l'attention sur les opinions adoptées par les divers théologiens au début du XIV^e^ siècle. C'est pourquoi le P. Hechich publie les écrits de deux théologiens de l'Université d'Oxford, contemporains de Duns Scot, Thomas de Sutton et Robert de Cowton. Le premier, Dominicain, suit fidèlement la pensée de saint Thomas, et se prononce donc contre le privilège de l'Immaculée Conception. Le second, Franciscain, cite les arguments de Duns Scot en faveur du privilège, se laisse quelque peu impressionner par eux, mais prend cependant position pour l'opinion professée par Henri de Gand, selon laquelle Marie aurait contracté, pour un seul instant, le péché originel. Dans les raisonnements des deux auteurs, on remarque notamment la place prise par les principes de la physique aristotélicienne : la préoccupation est trop centrée sur la division des instants, surtout chez Cowton, et ne l'est pas assez sur les données théologiques du problème. Par contraste, ces deux auteurs nous font mieux comprendre la hardiesse et la lucidité de la position de Scot. La publication des extraits est faite avec grand soin, est précédée d'une bonne introduction et est suivie d'un commentaire doctrinal.

J. Galot, S. J.

K. McNAMARA. — *Mother of the Redeemer.* Aspects of Doctrine and Devotion. Lectures of Maynooth Union Summer School 29 June to 3 July, 1958. Dublin, Gill and Son, 1959, 22 × 14 cm., XVI-312 p. Prix : 25 sh.

La série de conférences publiée en ce volume a pour objet les principaux thèmes de la doctrine mariale. Les deux études du P. Duncker sur « Marie dans l'Ancien Testament » se bornent en réalité à l'analyse de deux textes, le Protévangile et la prophétie d'Isaïe, 7, 14. Le même auteur esquisse également le développement des idées sur Marie à l'époque patristique, en s'inspirant de l'étude de Mgr Jouassard dans *Maria.* Pour le Nouveau Testament, c'est l'Annonciation qui a quelque peu retenu l'attention du P. C. Kearns. Mgr F. Davis traite de l'Immaculée Conception et de l'Assomption ; on aurait pu souhaiter qu'il mentionne Théoteknos de Livias dans son aperçu historique sur l'Immaculée Conception, d'autant plus qu'il le signale comme premier témoin explicite de l'Assomption. Le rôle de Marie dans la Rédemption est surtout envisagé du point de vue de la théologie spéculative par le P. M. O'Grady ; après avoir discuté les deux positions actuelles en ce domaine, et avoir conclu d'une manière hésitante, cet auteur traite, dans un second travail, de la médiation des grâces, sous l'aspect historique principalement, mais en omettant de signaler S. Germain de Constantinople, qu'on a pourtant appelé le Docteur de la médiation mariale. L'étude du P. D. Ryan sur la virginité perpétuelle suscitera particulièrement l'intérêt des lecteurs, car elle expose la nouvelle manière de comprendre la virginité dans l'enfantement, proposée par Mitterer. Les autres conférences concernent la maternité divine (J. J. McGreevy), la royauté de Marie (K. McNamara), Notre-Dame et l'Eglise (N. D. O'Donoghue), le sens de Lourdes (C. B. Daly), le contenu doctrinal de la piété mariale irlandaise (J. Cunnane). Le volume contribuera à mettre à la portée du grand public la doctrine mariale avec ses développements les plus récents.

J. Galot, S. J.

Lexikon der Marienkunde. Hrsg. v. K. ALGERMISSEN, L. BÖER, C. FECKES et J. TYCIAK. Lief. 1-4. *Aachen-Beweinung Christi.* Ratisbonne, Pustet, 1957-1959, 27 × 19 cm., VIII p., 768 col., 36 reprod. Prix : 38 marks.

Nous avons déjà eu l'occasion de faire connaître la première livraison de ce

lexique de la science mariale, et d'en souligner les qualités. Les livraisons 2-4 sont de même niveau que la première, avec des mérites non moins grands. Les articles ont la concision et la brièveté qui conviennent à un dictionnaire, tout en possédant une excellente valeur scientifique. Il serait impossible d'en analyser ici le contenu. Bornons-nous à signaler, parmi beaucoup d'autres, dans le domaine de l'art, l'article sur le baroque, et dans le domaine de la liturgie, celui qui concerne l'*Ave Maria*. Mentionnons le changement qui a eu lieu dans la direction du lexique : après la mort de Mgr Feckes, Mgr M. Schmaus et le Prof. G. Englhardt ont été adjoints au comité directeur. J. Galot, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Philosophie

L. DE LAVAREILLE, S. J. — *Psychologie et christianisme*. Avignon, Aubanel, 1958, 23 × 14 cm., 246 p. Prix : 900 fr. — Le titre de cet ouvrage ne doit pas abuser. Il s'agit de pédagogie et d'éducation. L'auteur, fort de son expérience, rappelle la longue formation nécessaire à l'éducateur : il insiste à la fois sur les connaissances psychologiques indispensables à l'éducateur et sur la vie de prière et de méditation qui doit assurer son rayonnement. — A. T.

M. LOOSLI-USTERI. — *Manuel pratique du Test de Rorschach*. Paris, Hermann 1958, 24 × 17 cm., 216 p. Prix : 1.680 frs. — Cet ouvrage est la deuxième réédition d'un livre intitulé *Le diagnostic individuel chez l'enfant au moyen du test de Rorschach* publié en 1938 et réédité en 1948. L'auteur a refondu son travail. La partie théorique du manuel s'en trouve considérablement élargie. Non seulement on ne se borne plus au Rorschach appliqué aux enfants, mais l'accent principal y est mis sur le Rorschach chez les adultes. Tous les exemples sont des cas d'adultes. Le manuel se défend d'être un traité. L'auteur s'y borne aux faits essentiels et solidement éprouvés dans son activité professionnelle. Tel quel, il est appelé à rendre de grands services. — A. T.

J. DE COURBERIVE. — *La volonté*. Aide-mémoire pédagogique. Paris, Aubanel, 1958, 19 × 12 cm., 150 p. — Selon sa manière bien connue, l'auteur de cet ouvrage nous livre, non une philosophie de la volonté, mais, dans un langage alerte et imagé, un aide-mémoire pédagogique qui permet d'éclairer les divers moments de l'éducation de la volonté. — A. T.

J.-C. FILLOUX. — *Le psychisme animal*. Coll. Psychologie. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 23 × 14 cm., 104 p., 8 ill. Prix : 600 frs. — A ceux qui s'étonneraient qu'une collection consacrée aux rapports de la psychologie et de la pastorale publiât un volume traitant du psychisme animal, les éditeurs répondent qu'une telle étude est éclairante pour situer et comprendre ce qu'il y a d'animal dans l'homme et, par comparaison, pour reconnaître, avec précision et certitude, les actes où se manifeste cette différence spécifique qui fait que l'homme est plus qu'un animal. D'ailleurs le lecteur ne se plaindra pas, car les études qui composent ce volume — Comment les animaux perçoivent-ils le monde? — Ce que ressentent les animaux — Ce que sont les autres pour l'animal — La communication et le langage — Les animaux sont-ils conscients? — lui paraîtront, encore que succinctes, d'un grand intérêt parce que conduites avec rigueur, d'une part, et, d'autre part, avec une grande prudence méthodologique. — A. T.

A. BERNARD, O.P. — *Ni Ange... ni Bête... HOMME*. Paris, Aubanel, 1958, 19 × 12 cm., 96 p. — Ce bref essai se présente comme une introduction philosophique à la psychothérapie. Amené à réfléchir sur l'influence du moral sur le physique, l'auteur examine les systèmes-types construits par les philosophes pour en rendre raison et il les confronte avec la pensée de saint Thomas. — A. T.

Contributi dell'Istituto di psicologia. Serie XXI. Coll. Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacra Cuore, Nuova serie, vol. LXIV. Milan, Vita e Pensiero, 1958, 25 × 17 cm., VIII-313 p. Prix : 5.000 lires. — Les diverses études réunies dans ce volume imposant embrassent les secteurs les plus divers de la recherche psychologique, depuis la psychologie de la perception sous ses diverses formes, jusqu'aux applications de la psychologie sociale, en passant par la psychopathologie et la linguistique. Elles sont dues à la plume du T. R. P. Gemelli et de ses collaborateurs : L. Ancona, M. Cesa-Bianchi, G. Iacono, F. Alberoni, A. Spaltro, A. Terstenjak et A. Quadrio. — A. T.

Contributi dell'Istituto di Psicologia. Serie XXII. Coll. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Nuova Serie, vol. LXVIII. Milan, Vita e Pensiero, 1959, 25 × 18 cm., VIII-372 p. Prix : 7.000 lires. — Ce volume apporte une nouvelle preuve de la vitalité des laboratoires de psychologie de l'Université catholique de Milan. On y lira quelques études de son illustre fondateur récemment décédé, le T. R. P. Gemelli, parmi lesquelles nous citerons : *The human personality in modern applied psychology.* Parmi les autres travaux, nous signalerons celui de L. Ancona : *La motivation au point de vue clinique,* les travaux de F. Alberoni sur la probabilité, ceux de A. Perugia, A. Quadrio, E. Spaltro sur la perception. — A. T.

R. Collin. — *L'évolution. Hypothèses et Problèmes.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 30. Paris, A. Fayard, 1958, 20 × 15 cm., 134 p. Prix : 350 frs. — Sobre mise au point des connaissances actuelles dans le domaine de l'évolutionnisme biologique, ce petit ouvrage posthume du prof. Rémy Collin — auquel le Dr Julien Barry mit la dernière main — développe sommairement les hypothèses explicatives classiques du transformisme, y compris la théorie synthétique et les « ontomutations ». Une seconde section consacrée aux questions disputées (« direction » de l'évolution, mécanismes génétiques, interstérilité, constance de certains groupes vivants, micro- ou macro-évolution...) s'achève sur la confrontation de la théorie transformiste aux métaphysiques modernes et à la pensée chrétienne. Une bibliographie et un lexique complètent ce petit fascicule élémentaire qui porte pourtant la marque du savant biologiste et du penseur qu'était Mr R. Collin. — E. B.

J. Daujat. — *Physique moderne et philosophie traditionnelle.* Coll. Le monde et la foi. Tournai, Desclée et C^ie^, 1958, 18 × 13 cm. 135 p. — Le but de l'auteur de ce travail est de détruire les préjugés qui prétendent opposer philosophie traditionnelle et physique moderne. Il montre d'abord qu'il ne peut y avoir contradiction entre les deux domaines. Mais cela ne suffit pas. Il s'attache ensuite à montrer que la philosophie traditionnelle permet (permet seule, nous dit-il) de bien comprendre la nature de la physique moderne, de définir exactement son objet, de justifier sa valeur en même temps que de tracer ses limites. D'autre part, il estime que les découvertes de la physique moderne constituent un élargissement considérable des bases de la philosophie traditionnelle. Ce sont là, on le voit, de vastes desseins qui demanderaient des développements considérables. L'auteur est ici contraint à la brièveté et s'appuie beaucoup sur les vues de Jacques Maritain. — A. T.

P. Bourgy, O.P. — *Les chrétiens face aux techniques.* Coll. Etudes sociales, 20. Bruxelles, Pensée catholique, 1958, 19 × 13 cm., 60 p. Prix : 30 frs. — Après avoir décrit à larges traits le progrès technique et ses répercussions, l'A. en recherche la signification morale et chrétienne, ses relations avec la foi, la charité, l'espérance. Il aurait pu signaler davantage les dangers d'une civilisation technicienne, sur lesquels Pie XII est revenu si fréquemment durant ses dernières années, mais il a le mérite d'insister sur la tâche qui attend — et qui presse — les moralistes et les théologiens : christianiser cette valeur authentique, rendue ambiguë par notre condition déchue. — C. M.

R. G. Moralejo. — *Pensiamento Pontificio sobre el Bien Comun.* Coll. Bien Comun, 8. Madrid, Editorial Euramérica, 1957, 18 × 11 cm., XVIII-308 p.

Prix : 45 Ptas. — La partie principale de ce petit volume réunit 360 extraits de documents pontificaux se rapportant au bien commun; ils sont rangés chronologiquement de 1878 à 1956 et numérotés. Pour en faciliter l'usage et la compréhension, l'éditeur les a fait précéder d'un exposé systématique sur la nature sociale des hommes, sur le bien commun et sur divers éléments de la vie sociale qui sont en connexion particulièrement étroite avec lui. Il a établi aussi une nomenclature des sujets touchés par les textes, nomenclature qui suit le même schème que l'exposé et dont chaque article indique le numéro des textes pontificaux correspondants. C'est là une heureuse présentation qui rendra service pour une étude en groupe ou en particulier. — C. M.

Antonino da S. Elia a Pianisi, O.F.M.Cap. — *La proprietà nei suoi lineamenti etici sociali giuridici.* Campobasso, Santuario S. Maria del Monte, 1957, 21 × 15 cm., 246 p. Prix : 700 lires. — Rédigé à l'intention de militants ouvriers, ce texte est clair et contient d'utiles indications sur le droit canonique et la législation italienne en matière de propriété. Des problèmes délicats sont abordés, tels ceux du « dominium altum » de l'Etat, des relations entre la propriété privée et la nature déchue, de l'emploi du superflu. Les vues de l'Auteur peuvent être contestées; du moins distinguent-elles bien ce qui est enseignement du magistère et ce qui est opinion d'écoles et s'appuient-elles souvent sur des autorités probables, au sens que la morale donne à ce terme. — C. M.

C. von Korvin-Krasinski, O.S.B. — *Über die Krisis des modernen Sondereigentumsbegriffes.* Coll. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Sonderdruck, 4. 2e édit., Fribourg, Paulusverlag, 1958, 23 × 16 cm., 36 p. Prix : 3,10 frs. — L'intérêt suscité par cet article, dès sa parution en 1954, et les très nombreuses demandes de tiré à part reçues par la rédaction de la revue, ont incité celle-ci à le rééditer; l'auteur en a profité pour le mettre à jour, confrontant son exposé (qui reprenait notre synthèse, faite ici — *N.R. Th.*, juillet 1950 —, les thèses traditionnelles de la commission des biens et de l'appropriation toutes deux « de droit naturel ») avec les principaux ouvrages parus depuis, avec les documents pontificaux, les déclarations et actes de la hiérarchie. L'auteur a ainsi notablement amplifié son exposé primitif et y ajoute quelques indications d'applications pratiques; celles-ci, en quelques pages, ne peuvent être que des esquisses qui, pour sommaires, ne manquent pas d'intérêt. — L. de S.

E. E. Harris. — *Revelation Through Reason.* Reason in the Light of Science and Philosophy. Londres, G. Allen & Unwin, 1959, 22 × 14 cm., 124 p. Prix : 15 sh. — Dans ce livre, qui reproduit avec quelques compléments les « Terry Lectures » qu'il donna à l'Université de Yale, un professeur de philosophie de l'Afrique du Sud s'efforce de résoudre définitivement le conflit, qu'il estime fictif, entre la pensée religieuse et l'esprit scientifique. L'auteur tient que les croyances religieuses qui ne concordent pas avec des théories scientifiques bien établies sont périmées et il montre que beaucoup de critiques philosophiques contre la religion portent seulement contre des croyances qu'il estime telles et n'atteignent point la religion elle-même. Il expose ensuite une vue du monde, de l'homme et de Dieu basée sur les certitudes scientifiques et montre à quel point cette vue retrouve la doctrine centrale du christianisme telle qu'il la comprend. La conception de l'univers qui en résulte est celle d'une échelle de formes montant par degrés vers la plénitude et impliquant un sommet qui unifie le tout. Un dernier chapitre montre qu'une compréhension philosophique des notions de valeur morale, de puissance et de bonté peut fournir le moyen de résoudre la difficulté que l'existence du mal pose aux théistes. Pour situer par rapport à nous la doctrine de l'auteur, il nous suffira de citer les quelques lignes où il la résume :« la conception de Dieu à laquelle nous aboutissons est donc celle d'un esprit absolument parfait *se réalisant lui-même dans et par le processus cosmique* (nous soulignons), se manifestant dans la conscience humaine et s'accomplissant lui-même dans la perfection de la personnalité telle

qu'elle se révèle dans la personne du Christ ». Cet ouvrage, bien rédigé et bien informé des courants de pensée non-chrétiens, intéressera les professeurs de dogme et d'apologétique. — L. R.

C. A. Campbell. — *On Selfhood and Godhood.* The Gifford Lectures delivered at the University of St. Andrews during Sessions 1953-54 and 1954-55, revised and expanded. Coll. The Muirhead Library of Philosophy. Londres, G. Allen & Unwin, 1957, 22 × 14 cm., xxxix-436 p. Prix : 35 sh. — Soucieux de répondre aux questions sans cesse posées par les diverses formes d'empirisme, l'auteur de cet ouvrage procède d'abord à une enquête systématique sur la nature du moi humain. La conclusion à laquelle il parvient, à la suite d'une analyse des modes fondamentaux de l'expérience humaine, c'est qu'il est tout à fait rationnel de croire à un moi-substance, l'auteur dit *a substantival self,* dotés des caractères requis pour « l'âme des théologiens ». Passant alors à l'étude de la notion et de la valeur de la religion, l'auteur montre les raisons qui militent en faveur d'une identification de l'expression théorique développée de la conscience religieuse avec le théisme. Mais il insiste sur le fait qu'à son avis, la croyance théiste n'échappe à la contradiction qu'à la condition d'être interprétée en termes franchement symboliques. Il s'inspire sur ce point du livre de Otto sur *Le Sacré.* — A. T.

E. Voegelin. — *Wissenschaft, Politik und Gnosis.* Munich, Kösel-Verlag, 1959, 19 × 11 cm., 93 p. — Envisageant la gnose comme une tentative de se libérer de la réalité mauvaise et comme rejet d'un Dieu transcendant, E. Voegelin rattache à ce courant de pensée très ancien les systèmes de Hegel, de Nietzsche, de Heidegger et particulièrement de Marx. On retrouve dans ces pages le « drame de l'humanisme athée », mais considéré uniquement sous son aspect négatif. L'A. reconnaît tout ce qu'il doit au P. de Lubac. De science politique, il n'est guère question, sinon de ses fondements ultimes. — C. M.

J. Brun. — *Les stoïciens.* Textes choisis. Coll. Les grands textes. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 17 × 11 cm., iv-180 p. Prix : 320 frs. — Courte anthologie des philosophes stoïciens les plus représentatifs : Zénon, Cléanthe, Chrysippe, Panetius, Posidonius, Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle... L'ouvrage groupe, après une rapide orientation générale sur leurs vies et leurs œuvres un choix d'extraits se succédant selon les parties de la philosophie telle qu'ils la concevaient : logique (connaissance et dialectique), physique (monde et Dieu), éthique (assez larges extraits d'Epictète et de Marc-Aurèle). Ce petit volume sans prétention offre une initiation concrète et excellente à qui veut sans trop d'effort prendre contact avec un des mouvements de pensée qui ont le plus fortement marqué le monde gréco-romain aux trois premiers siècles chrétiens. — Ch. M.

E. Kant. — *Vers la paix perpétuelle.* Essai philosophique trad. par J. Darbellay. Paris, Presses Universitaires de France, 1958, 20 × 14 cm., 189 p. Prix : 120 frs b. — Dans son introduction le traducteur décrit la tradition aristotélicienne et théologique (Vitoria, Suarez), l'école du droit naturel, le passage du contrat social à la paix perpétuelle (l'état de nature et le contrat originaire chez Kant, la volonté générale et la souveraineté), l'Essai sur la paix perpétuelle (les trois conditions positives de la paix, la garantie de la paix, la morale et la politique). La traduction est basée sur celle de Baron en la modifiant pour la clarté de l'expression et la fidélité au texte. On a consulté de même la traduction par Gibelin (Paris, Vrin, 1948) du *Projet de paix perpétuelle.* Les notes du traducteur sont rejetées à la fin du volume. L'*introduction* et les *notes* permettront de situer et de mieux comprendre l'opuscule de Kant. — J. G.

B. Teyssèdre. — *L'esthétique de Hegel.* Coll. Initiation philosophique, 31. Paris, Presses Universitaires de France, 1958, 19 × 12 cm., viii-104 p. Prix : 300 frs. — C'est une gageure de présenter sous une forme si brève le monument de l'Esthétique hégélienne. Mais l'auteur la soutient avec honneur. Après

avoir renoncé, sans gaîté de cœur comme il le dit lui-même, à toute analyse vraiment historique, à toute vraie confrontation avec des penseurs de l'envergure de Goethe et de Schiller, Kant et Schelling, il se défend plus radicalement encore « d'incursions personnelles dans le rythme immanent du concept ». Il se borne donc à exposer sans les discuter certaines thèses majeures et traite de la science de l'esthétique, de l'art et de la nature, de l'art et des intentions humaines, de l'art et de l'histoire et enfin dans un chapitre qui remplit presque la moitié de l'opuscule, de l'histoire de l'art. Son texte est dense sans cesser d'être lisible et il retient sans peine l'intérêt du lecteur. — A. T.

W. Renz, O.S.B. — *Newmans Idee einer Universität.* Probleme Höherer Bildung. Coll. Studia Friburgensia, Neue Folge, 19. Fribourg, Universitätsverlag, 1958, 24 × 16 cm., xxii-338 p. Prix : 18,65 frs. — L'auteur étudie la manière dont virent le jour ces conférences de Newman, les retouches et les remaniements qu'on relève dans leurs éditions successives. Son érudition est extrême, poussée jusqu'au détail. Il signale l'évidente influence d'Oxford et celle qu'exerça Louvain, dans le sens d'une organisation plus poussée. Même si elles sont inapplicables telles quelles, ces conférences et quelques textes publiés en appendice gardent aujourd'hui encore une valeur toujours actuelle, comme le proclamait en 1879 le successeur de Newman à Dublin. Les six chapitres du P. Renz étudient successivement : le texte des conférences — Oxford — la conception newmanienne de la science — la théologie — le but de l'université — l'université et l'Eglise. — A. H.

Testi umanistici su l'ermetismo. Coll. Archivio di Filosofia. Rome, Bocca, 1955, 25 × 18 cm., 162 p. Prix : 4.000 lires par abonnement annuel (3 numéros). — Après une brève note sur l'Hermétisme de la Renaissance, ce volume présente des textes significatifs de Lazarelli, de Giorgio Veneto et de Cornelius Agrippa de Nettesheim. Du premier, qui fut poète, philosophe, astrologue et alchimiste, nous avons une *Epistola Enoch* sur l'apparition merveilleuse dans le genre humain d'un nouveau prophète divin, le *Crater Hermetis,* dialogue sur le suprême bonheur de l'homme, et un étrange petit écrit de magie et d'alchimie intitulé *Vade Mecum.* De Veneto nous sont donnés des extraits du *De Harmonia Mundi* et du *In Sacram Scripturam Problemata,* textes qui traitent de la valeur philosophique de la tradition hermétique, de l'essence et de la connaissance de Dieu, de l'homme et du monde. Enfin, de Corn. Agrippa de Nettesheim, une *Oratio de potestate et sapientia Dei,* un traité *de Homine, quomodo creatus ad imaginem Dei* et un *Liber de triplici ratione cognoscendi Dei.* Textes intéressants pour l'histoire de la pensée à la Renaissance qui nous apparaît ici, une fois de plus, comme une époque d'emprunts, coupelle où se sont fondues et alliées les tendances intellectuelles les plus diverses et parfois les plus étranges. — P. M.

Umanesimo e simbolismo. Coll. Archivio di filosofia, 1958, n. 2-3. Padoue, Cedam, 1958, 25 × 18 cm., 320 p., 32 reprod. Prix : 4.500 lires. — Ce recueil contient des articles de E. Castelli (*Umanesimo e simbolismo involontario*), H. G. Gadamer (*Symbol und Allegorie*), E. Przywara (*Mensch, Welt, Gott, Symbol*), H. Gouhier (*Le refus du symbolisme dans l'humanisme cartésien*), H. Seldmayr (*Idee einer kritischer Symbolik*), E. Garin (*Alcune osservazioni sul libro come simbolo*), R. Klein (*La forme et l'intelligible*), P. Mesnard (*Symbolisme et humanisme*), F. Secret (*Le symbolisme de la Kabbale chrétienne dans la « Seeckina » de Egidio da Viterbo*), S. Caramella (*Il problema del simbolo logico nell'umanesimo del Cusano*), P. Rossi (*La costruzione delle immagini nei trattati di memoria artificiale del Rinascimento*), A. Chastel (*note sur le sphinx à la Renaissance*), K. Kerinyi (*Ordo simbolo dionisiaco*), D. Frey (*Die Darstellung des Transzendenten in der Malerei des 16 Jahrhundert*), A. Terenti (*Il macabro nel simbolismo dell'umanesimo*), E. Battisti (*Simbolo e classicismo*), E. Gradmann (*Der Bettler*), M. Batllori (*Allegoria y simbolo en Baltasar Gracian*), C. Vasoli (*Umanesimo e simbologia nei primi scritti lulliani e mnemotechnici del Bruno*), R. Volmat (*Mécanisme incon-*

scient et symbolisme dans certaines peintures de la Renaissance). Ce recueil est orné de 32 illustrations hors-texte qui en augmentent l'intérêt. — J. G.

Tempo e eternità. Coll. Archivio di Filosofia, Anno 1959, N. 1. Padoue, Cedam, 1959, 25 × 18 cm., 200 p. Prix abonnement annuel : 3.500 lires. — Ce recueil contient des articles de R. Lazzarini (*Escatologia ed eternità*), V. Jankélévitch (*L'éternité et la première impureté*), E. Przywara (*Zeit, Raum, Ewigkeit*), F. Cadin (*Dalla temporalità alla spazialità pura : l'eternità*), A. Silva Tarouca (*L'instant de l'esprit*), A. Galimberti (*Appunti sul mito del tempo*), J. Eymard d'Angers (*Le temps et l'éternité d'après l'œuvre de Bérulle et les Pensées de Pascal*), A. Tilliette (*Schelling et l'idée d'éternité*) puis des *notes sur la vie éternelle selon Spinoza* par F. Alquié. Suit un bulletin de recensions. — J. G.

Mariologie

A. De Groot. — *Die schmerzhafte Mutter und Gefährtin des göttlichen Erlösers in der Weissagung Simeons (Lk 2, 35)*. Eine biblisch-theologische Studie. Kaldenkirchen, Steyler Verlag, 1956, 24 × 16 cm., XVI-130 p. Prix : 7,80 marks. — Dans une première partie de sa thèse, l'auteur passe en revue les interprétations données par la tradition à la prophétie du glaive de douleur. Depuis Origène, un certain nombre de Pères ont vu dans ce glaive un doute qui aurait traversé l'âme de Marie concernant la divinité de son Fils. Cette interprétation, qui supposerait une imperfection dans la sainteté de Marie, a fait place à une autre, qui reconnaît dans le glaive une douleur personnelle; puis on y a vu une douleur proprement maternelle, et enfin une épreuve de valeur salvifique. Dans une deuxième partie, c'est l'exégèse du passage de saint Luc qui est étudiée systématiquement. L'auteur montre notamment que dans la prophétie de Siméon, l'annonce du glaive de douleur vise Marie comme associée du Rédempteur. En effet, cette annonce fait intimement partie de la prédiction de la destinée pénible du Messie; on ne pourrait la considérer comme une parenthèse qui, au milieu d'une prophétie, se bornerait à un mouvement de pitié naturelle pour les douleurs d'une mère. L'intérêt de ce travail consiste précisément à démontrer, par une analyse approfondie de la prophétie, un fondement scripturaire de la mission corédemptrice de Marie. — J. G.

Chan. J. Leclercq. — *Mère de notre joie*. Paris-Tournai, Casterman, 1959, 19 × 13 cm., 112 p. Prix : 48 frs b. — Cette suite de réflexions sur la dévotion mariale est souvent dominée par la préoccupation de redresser les déviations d'une piété trop peu clairvoyante. L'auteur en veut notamment au moyen âge, qui a développé le culte de Notre-Dame des douleurs. Mais n'y a-t-il pas des tableaux historiques trop sommaires, et des affirmations trop massives? Ainsi : « Le moyen âge est un recul à tous égards » (p. 30). Des appréciations plus nuancées n'auraient-elles pas été possibles? — J. G.

H. Rondet, S. J. — *O vous, Mère du Sauveur!* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1959, 19 × 14 cm., 112 p. Prix : 400 frs. — Ces méditations sur la Sainte Vierge sont de même genre que celles qui ont déjà été publiées par l'auteur : mais auparavant il avait commenté les invocations des litanies de Lorette, tandis qu'ici il suit le développement de la vie de Marie. Ce sont des méditations brèves et simples, pleines de piété et de doctrine spirituelle, qui pourront aider un grand nombre de chrétiens à contempler leur Mère du ciel. — J. G.

Didier de Cré, O.F.M.Cap. — *Notre-Dame de la Trinité. Méditations théologiques*. III. *Les trois prérogatives*. Blois, Libr. mariale et franciscaine, 1959, 21 × 15 cm., XX-312 p. Prix : 930 frs. — Dans les deux volumes précédents, l'auteur avait analysé les relations entre Marie et la Sainte Trinité, puis le fondement théologique de la pratique des trois Ave Maria; dans ce troisième volume il expose trois privilèges de la Vierge : il montre en elle la Toute-Puissance Suppliante, le Trône de la Sagesse et la Mère de Miséricorde. On recon-

naît immédiatement que ces privilèges ont une particulière importance pour la vie chrétienne, car ils jouent leur rôle dans la mission médiatrice de Marie. Les lecteurs qui ont apprécié les deux premiers volumes ne seront pas moins satisfaits de celui-ci, qui complète utilement les méditations théologiques de l'auteur. — J. G.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

BARTHAS C. (Chan.). — *De la grotte au chêne vert.* Paris, Fayard, 1960, 220 p. 8,50 N.F.

BELTRAN DE HEREDIA B., O.F.M. — *François Mauriac o tras las Huellas del Infinito.* Madrid, Edit. Cisneros, 1959, 125 p. 50 ptas.

BERENGUERAS DE VILAR A., pbro. — *La Abnegación en los escritos del Beato Juan de Avila.* Madrid, Editorial Cisneros, 1959, XVI-335 p.

BERNARDINUS SENENSIS S., O.F.M. — *Opera omnia.* Tomes VI et VII, Florence-Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1959, 71*-551 et 642 pp. 18.000 lires.

BIARD P. — *La puissance de Dieu.* Paris, Bloud et Gay, 1960, 208 p. 19,80 N.F.

BRAUN H. S. — *Die Sakramente.* Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1960, 412 p. 65 S.

BRAUN H. S. — *Selig seid ihr.* Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1960, 98 p.

BRION M. — *Ces palais où Dieu habite.* Paris, A. Fayard, 1960, 125 p. 3,50 N.F.

CALLAEY F., O.F.M.Cap. — *Praelectiones Historiae Ecclesiasticae aetatis recentioris et praesentis.* Rome, Analecta O.F.M.Cap., 1960, XX-543 p.

CALMEL R.-Th., O.P. — *Sur nos routes d'exil : Les Béatitudes.* Paris, Nouvelles Editions Latines, 1960, 172 p. 7,50 N.F.

CASPER J. — *Sekten, Seher und Betrüger.* Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 2e édit., 1960, 108 p. 24 S.

COLSON J. — *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 152 p. 90 frs.

CONZELMANN H. — *Die Mitte der Zeit.* Tubingue, Mohr, 1960, 3e édit., VIII-214 p. 23,60 marks broché; 27 marks relié.

COPPLESTON F., S. J. — *A History of Philosophy.* V. *Hobbes to Hume.* Londres, Burns Oates & Washbourne, 1959, X-440 p. 30 sh.

COPPENS J., DESCAMPS A. et MASSAUX E. — *Sacra Pagina.* 2 vols, Gembloux, Duculot, 1959, 579 et 486 p.

DALOZ L. — *Le travail selon saint Jean Chrysostome.* Paris, Lethielleux, 1959, VIII-194 p. 8,70 N.F.

DANDER F., S. J. — *Kleine Marienkunde.* Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1960, 100 p. 28 S.

DE BOER H. A. — *Aux carrefours du monde.* 2e édit., Paris, Labor et Fides, 1959, 265 p.

DES GARETS A. L. — *L'Evangile du déménageur.* Paris, A. Fayard, 1959, 191 p. 8,50 N.F.

DU BUIT M., O.P. — *Archéologie du peuple d'Israël.* Paris, A. Fayard, 1960, 105 p. 3,50 N.F.

DUFOYER P. et Dr LEFRANC. — *Aimer son mari.* Tournai, Casterman, 1960, 192 p. 48 frs.

FAUPIN J. — *La mission de France.* Tournai, Casterman, 1960, 240 p. 90 frs.

FAUREAU R. et A. GOUTAGNY. — *Communautés naturelles et évangélisation.* Paris, Edit. Ouvrières, 1960, 126 p. 3,90 N.F.

FAVRE Pierre (Bienheureux). — *Mémorial.* Edit. M. de CERTEAU, S. J. Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 460 p. 190 frs.

FERNANDEZ-LARGO J. O.F.M. — *Introduccion al estudio del filosofo rancio.* Madrid, Edit. Cisneros, 1959, 165 p. 40 ptas.

FICHTER J.-H. — *La sociologie.* Paris, Edit. Universitaires, 1960, 399 p.

FRANÇOIS D'ASSISE (Saint). — *Extrait de sa vie (par S. Bonaventure) et de ses écrits.* Edit. Fr. Weyerganz, Namur, Edit. du Soleil Levant, 1959, 186 p. 51 frs.

FROSSARD A. — *Les greniers du Vatican.* Paris, A. Fayard, 1960, 187 p. 7,50 N.F.

GIANO (J. DE), Th. D'ECCLESTON et SALIMBENE D'ADAM. — *Sur les routes d'Eu-*

rope au XII^e siècle. Chroniques. Edit. M.-Th. Laureilhe. Paris, Edit. Franciscaines, 1959, 232 p. 15 N.F.

Gilleman G., S. J. — *The Primacy of Charity in Moral Theology.* Westminster (Maryland), The Newman Press, 1959, xxxviii-421 p. $ 5.50.

Gobry I. — *Mystiques franciscains. Florilège.* Paris, Edit. Franciscaines, 1959, 200 p. 9 N.F.

Guerry (Mgr). — *Eglise catholique et communisme athée.* Paris, Bonne Presse, 1960, 236 p. 7,70 N.F.

Hartman R. S. — *La estructura del valor.* Mexico, Fondo de cultura economica, 1959, 334 p.

Hesbert R.-J. (Dom) et Dom E. Bertaud. — *Spiritualité de l'action. A l'Ecole de Monsieur Vincent.* Paris, Edit. Alsatia, 1960, 207 p.

Horia V. — *Dieu est né en exil.* Paris, A. Fayard, 1960, 315 p. 11 N.F.

Hornef J. — *Reverrons-nous le diacre de l'Eglise primitive?* Paris, Edit. du Cerf, 1960, 224 p. 6 N.F.

Hornus J.-M. — *Evangile et Labarum.* Genève, Labor et Fides, 1960, 195 p.

Irénée (Saint). — *De la plénitude de Dieu.* Edit. R. Poelman. Tournai, Casterman, 1959, 109 p.

Isambert A. — *L'éducation des parents.* Paris, Presses Universitaires de France, 1960, xvi-208 p. 7 N.F.

Jahrbuch für Antike und Christentum. Jahrgang 2. 1959. Munster, Aschendorff, 1959, 185 p., 14 repr. 19,50 marks broché; 22,50 marks relié; en souscription : 14,40 et 17,50 marks.

Jorio Th. A., S. J. — II. *Casus Conscientiae circa V praec. Decalogi, excommunicationem, contractus, sacramenta.* Naples, d'Auria, 1960, 69 p. 600 lires.

Jorio Th. A., S. J. — *Supplementum totius operis theologiae moralis editae in 3 voll. ann. 1953-54.* Naples, d'Auria, 1960, 30 p. 350 lires.

Jungmann J. A. — *Symbolik der katholischen Kirche.* Mit Anhang von E. Sauser. Stuttgart, A. Hiersemann, 1960, 100 p. 19 marks.

Keilbach W. — *Einübung ins philosophische Denken.* Munich, M. Hueber, 1960, 180 p. 7,80 marks broché; 9,80 marks relié.

Laurentin R. — *Court traité de théologie mariale.* 4^e édit., Paris, Lethielleux, 1960, 170 p. 9,75 N.F.

Leclercq J. — *Du droit naturel à la sociologie.* 2 vols, Paris, Spes, 1960, 160 et 168 p. 10 N.F.

Leirens J. — *Le cinéma et la crise de notre temps.* Paris, Edit. du Cerf, 1960, 136 p. 7,20 N.F.

Lesage G., O.M.I. — *La nature du Droit canonique.* Ottawa, Edit. de l'Université, 1960, 224 p. $ 5,00.

Lexikon der Marienkunde. Lief. 5 : *Beweinung-Brüder Jesu.* Ratisbonne, Pustet, 1960, col. 769-960. 9,50 marks.

Magnificat (Le). Nouv. édit., Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 81 p.

Marchesi F. M., S. J. — *Summula iuris publici ecclesiastici.* 2^e édit., Naples, d'Auria, 1960, 199 p. 1.400 lires.

Mardis (Les) de Dar el-Salam. MCMLVIII-MCMLIX. Paris, Vrin, 1959, 221 p.

Marijsse A., O.C.D. — *Mystiek als Christusbeleving.* Louvain, Nauwelaerts, 1960, 94 p. 65 frs.

Martel P. — *La visite au prisonnier.* Bruxelles, Edit. Universitaires, 1960, 176 p. 87 frs.

McGavran D. A. — *How Churches Grow.* Londres, World Dominion Press, 1959, viii-186 p. 12 s. 6 d.

Messner J. — *Das Wagnis des Christen.* Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1960, 160 p. 36 S.

Mittellateinisches Wörterbuch. Band I. Lief. 2. *Addebeo-aer.* Munich, Beck, 1960, col. 161-320. 15 marks.

Monastica, 1. Abbaye de Montserrat, 1960, xii-200 p.

Monden L., S. J. — *Le miracle, signe de salut.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 328 p. 210 frs.

Montée (La) des peuples dans la communauté humaine. Lyon, Chronique sociale de France, 1959, 314 p. 15,75 N.F.

MORETTI G. — *Copie non conforme.* Tournai, Casterman, 1960, 248 p. 90 frs.
MUTZENBERG G. — *Le prisonnier d'Innsbruck.* Genève, Labor et Fides, 1960, 73 p.
Mystère (Le). Paris, Horay, 1960, 286 p.
NONNI PANOPOLITANI. — *Dionysiaca.* Edit. R. KEYDELL. 2 vols, Berlin, Weidmann, 1959, 84*-500 et IV-555 p.
ONASCH K. — *Das Weihnachtsfest im orthodoxen Kirchenjahr.* Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1958, 296 p.
OROMI Fray M. — *Metodos y principios filosoficos.* Madrid, Editorial Cisneros, 340 p. 100 ptas.
OUSPENSKY L. — *Essai sur la théologie de l'icone dans l'Eglise orthodoxe.* Paris, Edit. de l'exarchat patriacal russe en Europe occidentale, 1960, 234 p.
PALAZZINI P. et S. CANALS. — *Il peccato.* Rome, Ediz. Ares, 1959, XII-913 p., 62 illustr. 7.000 lires.
PETRUZZELLIS N. — *Meditazioni critiche.* Naples, Libr. Scient. Editr., 1960, VI-341 p. 3.000 lires.
PHILIPS G. (Mgr). — *Etudes sur l'apostolat des laïcs.* Bruxelles, Pensée catholique, 1960, 68 p. 27 frs.
PIEPER J. — *Scholastik.* Munich, Kösel, 1960, 254 p. 9,80 marks.
POULET Ch. (Dom). — *Histoire du christianisme. Epoque contemporaine.* Fasc. XXXVII-XXXVIII. Paris, Beauchesne, 1960, p. 121-376.
PRITCHARD J. B. — *Lumières sur la Bible.* Paris, Bonne Presse, 1960, 104 p., 120 photos. 23,65 N.F.
Problèmes actuels de Psychiatrie. 1-2. 2 fasc., Paris, Lethielleux, 1959, 48 et 56 p. 6 N.F.
Proceedings Fifth Annual Meeting of the Society of Catholic College Teachers of Sacred Doctrine. Notre Dame, St. Mary's College, 1959, 152 p.
QUÉNARD G., A.A. — *Tout l'Evangile avec un mot pour chaque jour.* Paris, Lethielleux, 1959, XIV-514 p. 9,75 N.F. broché; 12,75 N.F. relié.
REHKOPF Fr. — *Die lukanische Sonderquelle.* Tubingue, Mohr, 1959, VIII-106 p. 14,50 marks.
SCHERER J. — *Entretien d'Origène avec Heraclide.* Paris, Edit. du Cerf, 1960, 132 p. 9,60 N.F.
SINEUX R., O.P. — *Le pour et le contre.* Paris, Lethielleux, 1960, 256 p. 9,75 N.F.
STRACK B., O.F.M.Cap. — *Christusleid im Christenleben.* Werl-Westf., Dietrich-Coelde, 1960, VII-XVII-158 p. 15 marks.
THOMAS D'AQUIN (Saint). — *Somme Théologique. L'œuvre des six jours.* 1ª, qu. 65-74. Edit. H.-D. GARDEIL, O.P. Tournai, Desclée et Cie, 1960, 338 p. 8,10 N.F.
VAN DEN OUDENRIJN M. A., O.P. — *Linguae haicanae scriptores.* Berne, Francke, 1960, 336 p. 57,50 frs.
Vetus Latina. 26. *Epistulae catholicae. Apocalypsis.* Lief. 3: *2 Pt.* Fribourg-en-Br., Herder, 1960, p. 185-240. 14 marks; en souscription 11,90 marks.
VINCENT DE LÉRINS (Saint). — *Le commonitorium.* Edit. M. MESLIN. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1959, 140 p. 42 frs.
VINCENT DE PAUL (Saint). — *Entretiens spirituels aux missionnaires.* Edit. A. DODIN, C.M. Paris, Edit. du Seuil, 1960, 1179 p. 25 N.F.
VISSER'T HOOFT W. A. — *Les exigences de notre vocation commune.* Genève, Labor et Fides, 1960, 136 p.
WENGER A., A.A. — *La Russie de Khrouchtchev.* Paris, Bonne Presse, 1960, 128 p. 4,80 N.F.
WILDBERGER H. — *Jahwes Eigentumsvolk.* Zurich, Zwingli Verlag, 1960, 126 p. 19,50 frs.
ZIEGLER J. H. — *The Obligation of the Confessor to Instruct Penitents.* Washington, The Catholic University of America Press. 1959, VI-60 p. $ 0.75.

Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI
Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*